

Introspektion metodi psykologiassa

Filosofinen analyysi

Lauri Polvivaara

Filosofian pro gradu -tutkielma

Tampereen yliopisto

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

Toukokuu 2013

Tiivistelmä

Introspektion käsitteellä on sekä psykologiassa että filosofiassa huono maine. Psykologiassa tämä liittyy 1910-luvulla tapahtuneeseen murrokseen. Behaviorismista tuli tuolloin hallitseva psykologinen menetelmä. Behaviorismin näkökulmasta introspektio on epätieteellistä: mielen sisällöt eivät ole havaittavissa kolmannen persoonan näkökulmasta, täten introspektio ei voi olla empiiristä eikä täten tieteellistä. Filosofian näkökulmasta introspektio on myös hyvin ongelmallista, mutta perusteet tälle ovat erilaiset. Introspektioon liittyy ajatus huomion kohdistamisesta omaan mieleen. Jotkut filosofit ovat ajatelleet, ettei tämä ole mahdollista.

Psykologinen introspektio on kuitenkin tietyssä mielessä houkutteleva menetelmä. Se asettuu psykologian ja filosofian välimaastoon. Toisaalta siinä on kysymys oman mielen tutkimisesta ensimmäisen persoonan näkökulmasta, jonka vuoksi se lähenee filosofiaa. Introspektioon liittyy kuitenkin myös tiettyjä psykologian vaatimuksia: monet kokeet ovat luonteeltaan kvantitatiivisia, samoin kokeen toistettavuuden on katsottu olevan tärkeää. Työssäni tarkastelen, onko introspektio käypä menetelmä kokemuksen tutkimiseen vai ovatko ongelmat liian suuria ylitettäviksi.

Määrittelen introspektion käsitteen, jonka jälkeen tarkastelen kahta merkittävää introspektion menetelmää. Tässä työssä olen nimennyt nämä metodit klassiseksi ja moderniksi introspektioksi. Esiteltyäni nämä menetelmät tarkastelen, millaisia käsityksiä mielestä introspektion harjoittamiseen liittyy. Argumentoin, että psykologinen introspektio nojaa erikoiseen ja perusteettomaan käsitykseen mielestä. Introspektiota harjoittavien psykologien menetelmistä ja muotoiluista on nähtävissä, että he ajattelevat introspektion olevan koskemattomien kokemusten passiivista tarkkailua. Tähän käsitykseen liittyy implisiittinen olettamus, että kokemukset olisivat olemassa riippumatta introspektion aktista. Työni tärkein väite on, että kokemukset eivät ole olemassa riippumatta introspektion aktista. Tämän vuoksi psykologinen introspektio tieteenalana on arvioitava uudelleen.

Asiasanat: introspektio, psykologia, mielenfilosofia, infallibilismi

Sisällysluettelo

Tiivistelmä	i
1 Johdanto	1
1.1 Aiheen rajaus	1
1.2 Aiheen esittely.....	3
2 Introspektio	6
2.1 Mitä on introspektio?	8
2.2 Introspektion kohteet.....	10
2.3 Introspektion tulosten suhde introspektiivisiin raportteihin	13
2.3.1 Onko heterofenomenologia mahdollista?	17
3 Klassinen introspektio.....	18
3.1 Introspektion harjoittaminen	21
3.1.1 Kokeen esittely.....	22
3.2 Tulosten tulkinta	23
3.2.1 Edustavatko Titchenerin kokeet introspektiota?.....	24
4 Moderni introspektio	25
4.1 Modernin introspektion kenttä	26
4.2 Descriptive Experience Sampling	27
4.2.1 DES:n esittely	28
4.3 Argumentti metodin luotettavuuden puolesta	31
4.4 DES:n vahvuudet suhteessa muihin introspektion menetelmiin	32
4.5 Käsitteiden käyttöön liittyvät ongelmat DES:ssa	33
4.6 Menetelmän periaatteellinen ongelma	34
4.7 Päätelmiä menetelmästä.....	37
5 Mielen teoriat ja introspektio	38
5.1 Infallibilismi	40
5.1.1 Infallibilismin vastaiset argumentit.....	42
5.2 Kartesiolainen teatteri.....	44
5.2.1 Kartesiolaisen teatterin yhtenäisyysopin suhde introspektioon	48
5.2.2 Introspektio ja kartesiolaisen teatterin kaksitasoinen kokemus.....	50
5.3 Dennettin käsitys mielestä	53
5.4 Kohti koherenttia käsitystä kokemuksesta.....	55
5.4.1 Makuarvostelman tarkentuminen ja kokemuksen faktat.....	57
5.4.2 Ennakkoasenteet ja kokemuksen rakentuminen	59

5.4.3	Unien ja mielikuvien suhde kartesiolaiseen teatteriin.....	60
5.4.4	Infallibilismin kohtalo	62
5.5	Yhteenveto mielen teorioiden ja introspektion välisestä suhteesta	63
6	Uutta introspektiota etsimässä.....	65
6.1	Kokemuksen laajuus filosofisena ongelmana	65
6.1.1	Onko kokemus rikas vai suppea?	66
6.2	Jääkaapin valo ja kokemus.....	68
6.3	Kokemuksen käsite.....	69
6.4	Koeasetelman esittely	71
6.4.1	Koeasetelman ongelmat ja vahvuudet.....	72
6.5	Tulokset ja niiden tulkinta	74
6.5.1	Perustuuko rikas näkemys kartesiolaiseen teatteriin?	75
6.5.2	Koetulosten suhde suppeaan näkemykseen	76
6.5.3	Päätelmiä kokeesta	77
7	Loppusanat: kokemus on yksitasoinen	79
7.1	Kokemuksen yksitasoisuuden vaikutukset introspektioon	80
	Kirjallisuus	84

1 Johdanto

Introspektio on perinteisesti ollut psykologien tapa tutkia kokemusta, filosofit ovat lähestyneet tietoisuutta ja kokemusta erilaisin keinoin. Tästä johtuen introspektion metodien luominen ja niiden analysoiminen on pitkään kuulunut nimenomaan psykologeille. Psykologit toisinaan tekevät tiedettä pohtimatta riittävästi käytettyihin menetelmiin liittyviä implisiittisiä olettamuksia. Tässä työssä määrittelen introspektion käsitteen ja esittelen psykologisen introspektion tärkeimpiä metodeita, jonka jälkeen tarkastelen filosofian näkökulmasta, minkälaisia olettamuksia mielestä esittelemäni menetelmät sisältävät.

Monen mielessä introspektio liittyy läheisesti muuhun ensimmäisen persoonan näkökulmasta tehtävään mielentutkimukseen. Sekaannuksen vaara on olemassa. Katson aiheelliseksi rajata aihetta hieman tarkemmin kertomalla, mitkä suuntaukset tai käsitykset *eivät ole* tämän työn aiheita ja että mistä näkökulmasta lähestyn introspektiota. Tämän jälkeen esittelen työni aihetta tarkemmin.

1.1 Aiheen rajaus

Introspektion käsitettä käytetään toisinaan yleiskäsitteenä, joka kattaa kaiken ensimmäisen persoonan perspektiivistä tehtävän mielentutkimuksen. Esimerkiksi fenomenologit joutuvat yhä edelleen korostamaan, että heidän menetelmässään ei ole kysymys introspektiosta.¹ Tämä on erikoista, onhan fenomenologian menetelmän yksi tärkeimmistä pyrkimyksistä välttää introspektion sudenkuopat.² Tässä työssä en kuitenkaan käsittele fenomenologiaa enkä fenomenologian näkökulmasta tehtyä introspektion kritiikkiä. Tämä vaatisi raskaan käsitteistön mukaan ottamista. Kritiikki menisi todennäköisesti myös hukkaan. Psykologit eivät yleisesti ottaen jaa fenomenologien käsitystä mielestä – tai ainakaan he eivät ymmärrä fenomenologian käsitteistöä. Introspektiivisen tieteen ja fenomenologian

¹ Esimerkiksi Husserl, Heidegger ja Merleau-Ponty ovat moneen otteeseen korostaneet tätä (Zahavi 2007, 21). Nykyfilosofeista Daniel Dennettin fenomenologia-kritiikki perustuu käsitykseen, että fenomenologia on introspektiota (Zahavi 2007, 25).

² Katso lisää: Thomasson 2003

välillä ei ole todellista keskusteluyhteyttä. Käytän yleisfilosofisia käsitteitä, jotka ovat psykologeille ymmärrettäviä ja hyväksyttäviä. Tämän työn tutkimusote on siis psykologian filosofinen.

Psykologian ja fenomenologian pioneeri Franz Brentano teki jo 1870-luvulla jaon sisäisen tarkkailun ja sisäisen havaitsemisen välille.³ Sisäinen tarkkailu tarkoittaa aktia, jossa huomio kohdistetaan mieleen. Sisäisessä havaitsemisessa vastaavasti huomio kohdistuu johonkin muuhun kuin omaan mieleen, ymmärrys omasta itsestä lisääntyy vahingossa tai sivutuotteena (*nebenbe*).⁴ Sisäinen tarkkailu on sitä, mitä nykyään kutsutaan introspektioksi. Työssäni keskityn siis nimenomaan sisäiseen tarkkailuun, en sisäiseen havainnointiin. Brentano katsoi, ettei sisäinen tarkkailu ole mahdollista, koska tietoisuus on perustavanlaatuisella tavalla yhtenäinen, eikä se voi kääntyä tarkastelemaan itseään. Introspektion kritiikillä on siis pitkät perinteet.

Introspektiota on sittemminkin kritisoitu filosofian näkökulmasta. Kaksi merkittävää 1950-luvulla esitettyä argumenttia ovat muovanneet käsityksiämme mielestä ja sitä kautta myös introspektiosta. Näitä kritiikkejä ei alun perin kohdistettu nimenomaisesti introspektioon, mutta niillä on, mikäli hyväksymme argumentit, vaikutuksia myös käsityksiimme psykologisesta introspektiosta. 1900-luvun kenties vaikutusvaltaisimman introspektion kritiikki on Ludwig Wittgensteinin *Filosofisissa tutkimuksissa* esittämä yksityisen kielen argumentti.⁵ Argumentti on yleensä tulkittu niin, että yksityinen kieli on mahdoton. Sellainen yksityinen kieli, joka ei edes periaatteessa ole muiden ymmärrettävissä, ei ole loogisesti mahdollinen. Wittgenstein katsoi, että esimerkiksi Descartesin käsitys tietoisuudesta perustui tällaisen yksityisen kielen implisiittiselle olettamiselle.⁶ Mikäli Wittgenstein on oikeassa, introspektio – ainakaan perinteisesti ymmärrettynä – ei ole mahdollista.

³ Huemer 2010, 3

⁴ Huemer 2010, 3

⁵ Wittgenstein 2001, 147–56

⁶ Candlish & Wrisley 2012, 1

Wilfrid Sellarsin annetun myytin kritiikki on toinen tärkeä introspektioon liittyvä filosofinen argumentti.⁷ Sellarsin mukaan mentaaliset käsitteet ovat monessa mielessä kuten tieteiden teoreettiset käsitteet. Nämä käsitteet on luotu, jotta voisimme paremmin ymmärtää inhimillistä käyttäytymistä.⁸ Mikäli jokin käsite on hedelmällinen ja selitysvoimainen, se synnyttää uuden tavan ymmärtää ihmistä. Käsite alkaa elää omaa elämäänsä, jonka jälkeen sen juuria on mahdoton jäljittää. Tämä luo vaikutelman, että kyseessä olisi perustavanlaatuinen inhimillinen ominaisuus, jotakin annettua. Sellars kuitenkin argumentoi, että tämä annettuus on harhaa. Mikäli Sellars on oikeassa, hänen käsityksestään mentaalisten käsitteiden syntytavasta seuraa, ettei itseymmärryksemme perustukaan introspektioon tai muuhun ensimmäisen persoonan näkökulmasta tehtyyn tutkimukseen.

On siis selvää, että introspektiota on käsitelty paljon myös filosofian näkökulmasta. Useimmiten argumentit ovat kuitenkin olleet hyvin yleisluontoisia. Tässä työssä keskityn psykologisen introspektion käytäntöön ja analysoin, millaisia ongelmia esittelemiini introspektion menetelmiin liittyy. Tarkasteltuani menetelmiä, asetan vastakkain kaksi teoriaa mielestä ja tämän käsittelyn avulla selvitän, minkälainen käsitys mielestä introspektion harjoittamiseen liittyy. Edellä mainituista filosofisista introspektiokritiikeistä Wittgensteinin ja Sellarsin käsityksillä on varmasti ollut vaikutusta ajatteluuni. En kuitenkaan lähesty introspektiota mistään tietystä näkökulmasta käsin.

1.2 Aiheen esittely

Tutkittuani laajasti introspektiivisen tutkimuksen kenttää havaitsin kaksi filosofisesti mielenkiintoista menetelmää, jotka olen tässä työssä nimennyt klassiseksi ja moderniksi introspektioksi. Klassisella introspektiolla viitataan varhaisten kokeellisten psykologien, pääasiassa Wilhelm Wundtin ja Edward Titchenerin, käyttämään menetelmään. Psykologisia kysymyksiä on toki käsitelty läpi historian, itsenäisenä tieteenalana psykologia syntyi kuitenkin vasta 1870-luvulla Saksassa, kun Wundt

⁷ Sellars 1956/1997, 91

⁸ de Vries 2011, 5

perusti ensimmäisen psykologian laboratorion Leipzigiin. Wundt argumentoi, että mieltä ei voi tutkia esimerkiksi tarkkailemalla käyttäytymistä tai tutkimalla aivoja. Psykologian tuli perustua kokemuksen tutkimiseen ja kokemusta voi tutkia ainoastaan ensimmäisen persoonan näkökulmasta.

Kokeet tapahtuivat laboratoriossa ja koehenkilöiden harjoittaminen oli tärkeässä roolissa. Klassisessa introspektiossa keskityttiin nimenomaan aistihavaintojen introspektioon. Tämä on tietenkin vain yksi osa kokemuksen kenttää. Argumentoin, että tutkimalla aistikokemusta ei voi tehdä päätelmiä kokemuksesta laajemmin. Aistihavaintoihin keskittymiseen liittyy toinenkin ongelma. Näkemys, että kokeissa on kysymys introspektiosta, tuntuisi perustuvan käsitykseen, että aistihavainnot ovat jollain keskeisellä tavalla mielensisältöjä: eli että katsoessani omenaa katsoisin jotain mielensisäistä representaatiota omenasta. Tarkastelen, onko tämä mielekäs ja koherentti tapa ymmärtää aistihavaintoja.

Moderniksi introspektioksi kutsumani menetelmä perustuu mukana kannettavaan sattumanvaraiseen aikaan piippaavaan laitteeseen, jonka hälyttäessä koehenkilön tulee kirjoittaa ylös senhetkinen kokemuksensa. Keskityn erityisesti psykologi Russ Hurlburtin *Descriptive Experience Sampling* -metodiin. Tässä työssä kutsun menetelmää nimellä DES. Piippaavaan laitteeseen perustuvia introspektion menetelmiä on muitakin, mutta DES on kokemuksen tutkimisen välineenä ongelmattomin. Koehenkilö elää täysin normaalia elämää: ajatuksena on, että koehenkilö unohtaa laitteen olemassaolon, jolloin koetilanne on mahdollisimman luonnollinen. Toisin kuin valtaosassa modernin introspektion menetelmissä, vastauksiin ei ole valmista lomaketta, vaan koehenkilö kuvailee kokemustaan haastattelijalle täysin vapaasti. Vuorokauden sisällä näytteistä psykologi haastattelee koehenkilöitä ja pyrkii tarkentamaan heidän antamiaan raportteja kyselemällä tarkentavia kysymyksiä.

Vuonna 2007 Hurlburt julkaisi filosofi Eric Schwitzgebelin kanssa teoksen *Describing Inner Experience: Proponent Meets Skeptic*. Tämä psykologian ja filosofian rajapinnoilla liikkuva teos on keskeinen lähde tässä työssä. Teos pitää sisällään

aiheeni kannalta merkittävää metodologista keskustelua ja merkittävän osan Schwitzgebelin introspektiokritiikistä. Argumentoin, että DES on modernin introspektion menetelmistä selkeästi soveltuvin kokemuksen tutkimiseen. Päädyn kuitenkin näkemykseen, että vahvuuksistaan huolimatta DES ei sellaisenaan ole kovinkaan hedelmällinen menetelmä. Hurlburt kysyy ainoastaan avoimia kysymyksiä. Täten hän ei voi tutkia mitään yksittäistä kokemukseen liittyvää asiaa, ainoastaan kokemusta kokonaisuudessaan. Hän ei myöskään epäile tavallisesta poikkeavia raportteja tai halua tehdä tutkimusaineistoistaan päätelmiä. Hänen neutraaliutensa johtaa siihen, että menetelmällä on hyvin hankala saavuttaa suoranaisia tuloksia kokemuksen luonteesta.

Esiteltyäni introspektion menetöt siirryn pohtimaan, millaisiin mieltä koskeviin käsityksiin menetelmät perustuvat. Nostan esille Daniel Dennettin kartesiolaisen teatterin käsitteen. Kartesiolainen teatteri on pilkkanimi käsitykselle, jonka mukaan kokemus on olemassa riippumatta kokemuksesta esitetyistä arvostelmista. Toisin sanoen: kokemuksen elokuvaprojektori pyörii pään sisässä, vaikkei kukaan olisikaan katsomassa. Tällöin introspektio olisi keskeisessä mielessä kuin mikä tahansa havainnointi: asiat ovat *oikeasti* tietyllä tavalla, henkilön havainnot voivat poiketa suurestikin tästä. Esitän, että neutraaleilta vaikuttavat introspektion menetelmät perustuvatkin kummallisiin käsityksiin. Kartesiolainen teatteri implisiittisenä olettamuksena mielen toiminnasta on tavalla tai toisella läsnä lähes kaikessa psykologisessa introspektiossa.

Dennettin käsitteen avulla argumentoin, että myös Schwitzgebelin introspektioon kohdistama kritiikki nojaa perusteettomalle käsitykselle mielestä ja kokemuksesta. Schwitzgebel on 2000-luvun luetuimpia ja tuotteliaimpia mielenfilosofejia. Suuri osa hänen työstään on rajua introspektion periaatteellista kritiikkiä. Hänen näkemyksensä on, että ihmisillä ei ole *missään olosuhteissa* ehdotonta episteemistä etuoikeutta omaan kokemukseensa: hän siis kiistää infallibilismin, eli käsityksen, jonka mukaan ihminen ei voi erehtyä omasta kokemuksestaan. Argumentoin, että hänen kritiikkinsä taustalla on eräs versio kartesiolaisesta teatterista. Havaitsen myös, että klassisen introspektion pitäytyminen aistihavaintojen tutkimisessa on

hyvin ongelmallista. Samaten modernin introspektion tietyt muotoilut olettavat perusteettomia asioita kokemuksesta. Molempien introspektion traditioiden ongelmat linkittyvät mielenkiintoisella tavalla kartesiolaisen teatterin ajatukseen. Väitteeni on siis tiivistetysti, että suurin osa kaikesta introspektiota koskevasta keskustelusta perustuu virheellisiin käsityksiin mielestä: sekä itse introspektio että sen kritiikki. Schwitzgebel on oikeassa kritisoidessaan introspektiota, mutta hyväksyessään introspektioon liittyvät piilotetut taustaolettamukset hän tekee sen väärällä tavalla.

Lopuksi esittelen yhden introspektiivisen kokeen, joka käsitykseni mukaan välttää suurimman osan introspektion mahdollisista sudenkuopista. Tutkimuskohteena on kokemuksen laajuus: onko kokemuksemme jatkuvasti rikas vai palautuuko se siihen, mikä milloinkin on huomiomme kohteena. Koe kykenee käsitykseni mukaan välttämään käytännössä kaikki klassisen ja modernin introspektion keskeisimmät ongelmat. Yleensä olen hyvin skeptinen sellaisten ratkaisujen suhteen, joissa pyritään poimimaan parhaat puolet eri menetelmistä. Useimmiten psykologian menetelmät ovat perustavalla tavalla yhteen sovittamattomia keskenään. Tässä tapauksessa ongelmaa ei ole, vaan yhdistelmä on keskeisellä tavalla parempi kuin alkuperäiset menetelmät yksinään. Tarkastelen, kestääkö tämä kysymyksenasettelu ja koeasetelma lähempää tutkimusta. Käyttämällä hyväksi edellisessä luvussa tekemääni analyysiä havaitsen, että tämäkin koe pitää sisällään tiettyjä vakavia ongelmia. Päädyn näkemykseen, jonka mukaan psykologinen introspektio kokonaisuudessaan on ymmärrettävä totutusta poikkeavalla tavalla.

2 Introspektio

Voimme oppia ihmisen mielestä monella eri tavalla: lukemalla psykologian kirjoja, tarkkailemalla ilmeitä, keskustelemalla, mittaamalla aivotiloja tai järjestämällä psykologisia kokeita. Näiden lisäksi ihmisillä on aivan erityinen keino saada tietoa nimenomaan omasta kokemuksestaan. Tätä keinoa kutsutaan introspektioksi. Sanan etymologia, katsoa sisäänpäin, tiivistää jotakuinkin sen ajatuksen, joka ihmisillä on

tästä käsitteestä. Tämä riittää hyvin sanan arkipäiväiseen käyttöön: introspektio on oman kokemuksen tarkkailua tai havainnointia. Valitettavasti asia ei ole yhtä yksinkertainen mielenfilosofiassa. Käsitteen lähempi tarkastelu osoittaa, että kysymys on jaettavissa hyvin moneen eri osaan ja että useassa kohden filosofit ovat erimielisiä käsitteen täsmällisistä merkityksistä.⁹ Useinkaan filosofit eivät eksplisiittisesti kerro, mitä käsitteellä tarkoittavat. Tämä on tietenkin ymmärrettävää: filosofinen keskustelu aiheesta käydään lyhyehköjen artikkelien välityksellä. Täten keskustelua käydään ikään kuin mitään ongelmaa ei olisi, aivan kuin kaikilla olisi päässään täsmälleen sama ymmärrys käsitteen sisällöstä ja kaikki olisivat tämän sisällön oikeellisuudesta yksimielisiä.

Tarkastelen aluksi, mitkä ovat ehdot sille, että toimintaa voidaan pitää introspektiona.¹⁰ Tämän jälkeen selvitän, mitä ovat introspektion mahdolliset kohteet. Lopuksi tutkin millaisessa suhteessa introspektiiviset raportit ovat introspektion keinoin saavutettuun kokemukseen. Onhan mahdollista, että introspektion ongelmat liittyvät raportoinnin vaikeuteen, ei niinkään itse introspektion aktiin.

Käsite voidaan määritellä monilla tavoilla ja tarkoituksella. Aikomuksenani ei ole määritellä käsitettä uudella tavalla, vaan olla uskollinen olemassa olevalle keskustelulle ja suodattaa psykologien ja mielenfilosofien teksteistä sen, mitä he introspektiolla tarkoittavat. En pyri määrittelemään käsitettä sopivaksi suhteessa omiin tarkoituksiini. En usko yhden selkeän ja ongelmattoman määrittelyn mahdollisuuteen. Tämän vuoksi olen jakanut introspektion ehdot välttämättömiin ehtoihin ja ehtoihin, jotka yleensä ovat osa käsitteen merkityssisältöä.

⁹ Schwitzgebel 2012, 1

¹⁰ Tämä viattomalta vaikuttava muotoilukin ottaa kantaa kysymykseen introspektion luonteesta olettaessaan introspektion olevan toimintaa.

2.1 Mitä on introspektio?

Eric Schwitzgebelin määrittelyä seuraten on olemassa kolme ehtoa, jotka asian on vähintäänkin täytettävä, jotta sitä voidaan pitää introspektiona.¹¹

1. Mentaalisuus. Introspektion on pyrittävä saavuttamaan tietoa mentaalisista tapahtumista, ei mistään mielen ulkopuolisesta. Raja introspektion ja muunlaisen toiminnan välillä hämärtyy usein. Aistihavainnoilla saamme tietoa ulkomaailmasta. Eräässä mielessä voin näkökentässäni olevasta punaisesta asiasta päätellä, että edessäni on punainen auto. Tähän esimerkkiin liittyy paljon hankalia kysymyksiä: ovatko näköhavainnot suoranaisesti mentaalisia tiloja? Onko tällainen tieto introspektiolla saavutettua? Ongelmallisia tapauksia on helppo keksiä lisää. On hankala erotella esimerkiksi introspektiivista *tuntemusta*, että jalka on polvesta 90 astetta koukussa, siitä *tiedosta*, että jalka on kyseisessä asennossa.
2. Ensimmäisen persoonan metodi. Introspektiivisen toiminnan tulee saavuttaa tietoa nimenomaan omasta mielestä, ei muista mielistä. Tämäkään ehto ei ole täysin tarkkarajainen: voimme ajatella tilanteita, jotka ovat *osittain* introspektiota. Esimerkiksi simulaatioteorian mukaan ymmärrämme vaikkapa toisten ihmisten vihaa, koska olemme itse olleet vihaisia.¹² Tämänkaltaisessa päätelmässä on merkittävä introspektiivinen osa, mutta koska oma kokemus joudutaan laajentamaan koskemaan muita, tätä ei yleensä pidettäisi introspektiona.
3. Ajallinen läheisyys. Introspektion kohteen tulee olla tämänhetkinen tietoinen kokemus, tai vähintäänkin ajallisesti hyvin lähellä tätä hetkeä. Tarkoista ajoista ei ole käyty keskustelua – vaikka ehkä pitäisi. Kyse on joka tapauksessa enimmilläänkin muutamasta sekunnista. Introspektion käsitettä käytetään arkikielessä tavalla, joka on yleisesti ottaen yhteensopiva kahden

¹¹ Schwitzgebel 2012, 1

¹² Katso lisää simulaatioteoriasta: Goldman 1989

ensimmäisen ehdon kanssa. Kolmas ehto ei välttämättä käy yksiin arkisten käsitystemme kanssa: introspektiota käytetään normaalissa kielenkäytössä laajemmassa mielessä. Kun pohdin vaikkapa sitä, miksi lopetin parisuhteen viime kesänä tai miksi en ottanut vastaan työpaikkaa viime kuussa, ei kyse ole introspektiosta sanan tieteellisessä merkityksessä.¹³

Seuraavat kolme ehtoa ovat sellaisia, joita *yleisesti ottaen* pidetään ehtona sille, että jokin on introspektiota.

4. Introspektion tulee olla mentaalisten kohteiden suoraa havainnointia. Eräässä koejärjestelyssä koehenkilön tuli raportoida, oliko hänellä kokemusta näkökenttensä oikeanpuoleisesta perifeerisestä alueesta. Koehenkilö vastasi, että koska kyseisellä alueella ollut ruskea kaappi oli hänen näkökentässään, hänellä *täytyi* olla kokemus siitä.¹⁴ Tämä esimerkki osoittaa hyvin, mistä introspektiossa *ei ole* kysymys: koehenkilön ei tule tehdä minkäänlaisia johtopäätöksiä, vaan pysyä tiukasti itse kokemuksessa. Yksi modernin introspektion metodi, jota tarkastelen myöhemmin lähemmin, Russ Hurlburtin *Descriptive Experience Sampling*, painottaa tätä kohtaa.¹⁵ Hurlburtin mukaan ihmiset tiedostamattaan täydentävät kokemuksiaan ennakkokäsityksillään. Tähän ehtoon liittyy myös DES:n liittyvä vaatimus, että koehenkilöiltä ei tule kysyä tekojen takana olevia motiiveja: ne eivät ole osa itse kokemusta.
5. Itsenäinen olemassaolo. Introspektion kohteen tulee olla itsenäisesti olemassa. Jos introspektion akti luo kohteen, emme kutsu toimintaa introspektioksi. Jos introspektio itsessään aiheuttaa ahdistuksen tunteen, tämän ahdistuksen havaitseminen ei ole introspektiota.
6. Introspektio on aktiivista toimintaa. Introspektio ei ole jatkuvaa ja automaattista. Introspektio on omiin mielensisältöihin kohdistuvaa *tietoista*

¹³ Mikäli vastaavasti tutkin näihin tapahtumiin liittyviä tämänhetkisiä tuntemuksiani, harjoitan mitä ilmeisimmin introspektiota.

¹⁴ Schwitzgebel 2006, 19

¹⁵ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 20

toimintaa. Jotkut filosofit ajattelevat, että kokemusta ei ole ilman eräänlaista introspektiota ja että ihmisillä on kokemusta lähestulkoon jatkuvasti. Tällöin introspektio ei mitä ilmeisimmin ole välttämättä aktiivista toimintaa.¹⁶

Tämä lista ei ole kattava kuvaus introspektion ehdoista. Näistä mielenfilosofit ovat kuitenkin kohtuullisen yksimielisiä. Tässä vaiheessa en kuvaile introspektion yleisiä ehtoja tämän tarkemmin. Kuten mainittua, ei ole olemassa mitään yhtä ehtojen joukkoa, joka kuvailisi kaikkia introspektion menetelmiä.

2.2 Introspektion kohteet

Kysymystä introspektion kohteista on helpoin lähestyä takakautta: käsittelemällä tapauksia, jotka ovat mentaalisia, mutta eivät siitä huolimatta ole mahdollisia introspektion kohteita. Yleisesti ottaen ajatellaan, että on olemassa tiloja, jotka ovat mentaalisia, mutta joihin ei ole pääsyä introspektion avulla. Esimerkiksi foneemien havaitseminen on ilmeisesti tiedostamatonta.¹⁷ Samoin näköhavainto prosessoimattomana on meille saavuttamaton. Monet filosofit myöntävät tiedostamattomien asenteiden ja halujen olemassaolon.¹⁸ Nämä eivät tietenkään – tiedostamattomia kun ovat – ole suoraan saavutettavissa introspektion avulla. Suurimman osan ajasta tiedostamattomat asenteet ja halut ovat täysin introspektion saavuttamattomissa. Joissain tilanteissa voimme epäsuorasti havaita tiedostamattomien asenteiden olemassaolon, esimerkiksi tarkkailemme omaa käytöstämme sen poiketessa tiedostetuista asenteistamme. Havainto käytöksen ja tiedostettujen asenteiden ristiriidasta saattaa lisätä henkilön itseymmärrystä. Tarkastelun kohde, käytöksen ja asenteiden suhde, on mitä ilmeisimmin saavutettavissa ensimmäisen persoonan näkökulmasta. Tämänkaltaisen tilanne muistuttaa siis monessa mielessä introspektiota ja on jonkinlainen rajatapaus. Esimerkki ei kuitenkaan täytä sitä ehtoa, että introspektion tulee olla mentaalisten tilojen *suoraa* havaitsemista.

¹⁶ Katso lisää: Lycan 1996

¹⁷ Katso esim: Morais & Kolinsky 1994

¹⁸ Katso lisää: Velleman 2000; Moran 2001

Englannin kielessä omien luonteenpiirteiden pohtimista kutsutaan usein introspektioksi – en näkisi tätä erityisen kummallisena suomen kielessäkään. Nykymielenfilosofit ajattelevat, etteivät omat luonteenpiirteemme ole samalla tavalla saavutettavissa kuin esimerkiksi näköhavainnot tai kivun tunne.¹⁹ On selvää, etteivät luonteenpiirteet ole samalla tavalla osa kokemusta tietyllä ajanhetkellä kuin edellä mainitun kaltaiset kokemukset. Mikäli meillä siis olisikin oikea käsitys omista luonteenpiirteistämme, tätä ymmärrystä ei luultavasti olisi saavutettu introspektion avulla. Tosin käsityksemme *eivät* useinkaan ole erityisen tarkkoja. Monet tutkimukset osoittavat, että käsityksemme omista luonteenpiirteistämme ovat usein hyvinkin virheellisiä.²⁰

Mitkä sitten ovat mahdollisia introspektion kohteita? Yleisesti ottaen kohteet jaetaan asenteisiin ja kokemuksiin.²¹ Kokemukset ovat hyvin ilmeisellä tavalla introspektion kohteita. Kokemuksiin kuuluvat esimerkiksi aistihavainnot, emootiot ja mielikuvat. Asenteet introspektion kohteena vaativat lähempää tarkastelua: onhan selvää, että asenteet voivat olla potentiaalisesti tiedostettuja olematta kuitenkaan läsnä yksittäisessä kokemuksessa. Ajattelen esimerkiksi, että jokaisella ihmisellä on yhtäläinen ihmisarvo. Tämä asenne on eräässä mielessä olemassa, vaikkei se olisikaan läsnä kokemuksessa.

Asenteen käsitteellä viitataan tässä yhteydessä laajempaan asioiden joukkoon kuin arkisessa puheessa: uskomukset, halut, aikomukset ja toiveet kuuluvat tähän ryhmään. Tämä ei missään nimessä ole homogeeninen mentaalisten tilojen joukko. Ei ole selvää, että ne kaikki taipuvat introspektion kohteiksi. Uskomuksella voidaan viitata käsitykseen, joka ei tällä hetkellä ole osana kokemusta. Ei ole myöskään aina luontevaa ajatella, että saavuttaisimme tietoa uskomuksista introspektion avulla. Jos esimerkiksi raportoin uskovani Tukholman olevan Ruotsin pääkaupunki, en varmaankaan saavuta tätä tietoa introspektion keinoin. Asian tietäminen pitää sisällään uskomuksen, että asia on niin kuin tiedän sen olevan. Näin ainakin yleisesti

¹⁹ Katso lisää: Paulhus & John 1998

²⁰ katso lisää: Vazire 2010

²¹ Schwitzgebel 2012, 1

ajatellaan. Mikäli siis tieto ja uskomus ovat tässä mielessä sama asia, päätyisimme siihen intuition vastaiseen käsitykseen, että kertoessamme tietojamme maailmasta raportoisimme introspektion tuloksia.

Toisekseen, tämänkaltaiset aktit saattavat luoda introspektion kohteen: tämä on vasten sitä vaatimusta, että introspektion kohteen tulee olla riippumaton introspektion aktista. Jos vaikkapa sanon itselleni sisäisellä puheella: "uskon lumen olevan valkoista", eksplikoin yhden tietoni maailmasta. Tämä teko kuitenkin tuo asian kokemukseeni ja täten luo mahdollisen introspektion kohteen. Mikäli tämänkaltaiset uskomukset muuten voisivatkin olla introspektion kohteita, tässä tapauksessa se, että tämä akti luo mahdollisen introspektion kohteen varmistaa, että kyse ei ole introspektiosta. Esimerkiksi halut voivat sen sijaan olla hyvinkin akuutteja ja tuntuja. Jos vaikkapa näen mansikoita torilla ja koen haluavani niitä, tilanne on hyvin erilainen. Tämä halu on hyvin ilmeinen introspektion kohde. Vaikuttaa myös siltä, että toisinaan asenteet ovat *teorioita itsestä*, eivät niinkään introspektion tulosta. Mikäli sanon esimerkiksi että "tahdon olla hyvä ihminen", en varmaankaan päädy tähän tulokseen introspektion seurauksena. Kyse lienee ennemminkin siitä, että minulla on tietynlainen teoria tai käsitys omasta itsestäni ja omista toiveistani.

Vaihtoehtoja on siis neljä:

1. Jokin asenne on aktiivisena kokemuksessani, jolloin se on ongelmattomasti introspektion kohde. Halut ovat ilmeinen esimerkki tämänkaltaisesta tilanteesta.
2. Jokin asenne on olemassa, mutta ei aktiivisena kokemuksessa. Esimerkiksi erilaiset tietoni maailmasta ovat uskomuksia, mutta eivät kuitenkaan läsnä kokemuksessa.
3. Mikäli sanon itselleni mielessäni, että "uskon lumen olevan valkoista", luon mahdollisen introspektion kohteen tällä aktilla. Tämä ei kuitenkaan ole introspektiota, koska tämä uskomus ei ole olemassa riippumatta tästä teosta.
4. Voin lausua esimerkiksi, että "tahdon olla hyvä ihminen", jolloin vaikuttaa siltä, että sanon jotakin itsestäni introspektiivisen aktin tuloksena.

Tämänkaltaisissa tilanteissa voi kuitenkin olla kysymys myös teorian ilmaisemisesta.

En ole valmis hyväksymään introspektion kohteeksi mitään, mikä ei ole osa kokemusta tietyllä ajanhetkellä. Tällöin asenteet voivat olla introspektion kohteita tai sitten olla olematta. Toisaalta on hankala sanoa, millä tavalla vaikkapa jokin uskomus ylipäättään *tuntuu joltakin*. Tämähän on kuitenkin kokemuksen oppikirjamääritelmä mielenfilosofiassa. Käsité saattaa johtaa harhaan. Tuntuminen liittyy sanana tunteisiin ja fyysiseen kosketukseen. Täten propositionaalisia asenteita ei ole yhtä helppoa mieltää tuntumiseksi. Kuuluisassa artikkelissaan "What Is It Like to Be a Bat?"²², Thomas Nagel tuo filosofiaan hieman erilaisen puhumisen tavan. *Millaista on olla jokin* on vähemmän harhaanjohtava määritelmä kokemukselle. Tällöin on helpompaa mieltää, että vaikkapa jokin uskomus on osa sitä, *millaista on olla minä* jonakin ajanhetkenä. *Tuntuuko* se, että juuri nyt tiedän tietäväni Sauli Niinistön olevan Suomen presidentti, joltakin? Ainakin se on hyvin ilmeisellä tavalla osa sitä, *millaista on olla minä* tällä hetkellä: jos en tietäisi tietäväni tätä asiaa, *minuna oleminen* olisi erilaista.

2.3 Introspektion tulosten suhde introspektiivisiin raportteihin

Edellä määrittelimme, minkälaista on introspektiivinen toiminta ja mitä ovat introspektion mahdolliset kohteet. Kolmas merkittävä kysymys on, mitä saamme tulokseksi harjoittaessamme introspektiota. Tätä asiaa ei ole pohdittu kovinkaan laajasti. Yleisesti filosofit puhuvat arvostelmista tai uskomuksista.²³ Jotkut filosofit ajattelevat, että introspektion tulokset ovat ajatuksia tai representaatioita. On epäselvää, mitä eroa näillä muotoiluilla on introspektion käytännön kannalta.

Huomattavasti tärkeämpi kysymys on introspektiivisten raporttien ja introspektion tulosten suhde. Introspektion tuloksilla tarkoitan tässä yhteydessä niitä mentaalisia tiloja tai prosesseja, jotka syntyvät introspektiivisen aktin tuloksena. On tärkeä

²² Nagel 1974

²³ Schwitzgebel 2012, 1

ymmärtää, etteivät esitetyt raportit välttämättä ole sama asia kuin introspektion tulokset. Ei ole selvää, että käsitteistömme on riittävän täsmällinen kokemuksen tarkkaan kuvaamiseen. Joskus koehenkilöt käyttävät sanoja totutulla tavalla pohtimatta, miltä kokemus todella tuntui. Toisinaan koehenkilöt käyttävät metaforisia puhumisen tapoja vahingossa. Näkevätkö ihmiset oikeasti punaista? Tuntuiko se hassu tunne vatsassa distinktiivisesti nimenomaan siltä, että siellä olisi ollut perhosia?

Toinen usein esitetty ongelma on, että koehenkilö yksinkertaisesti erehtyy kokemuksestaan.²⁴ Tilannetta on usein havainnollistettu vertaamalla sitä rikoksen silminnäkijänä toimimiseen.²⁵ Silminnäkijän raportti tapahtuneesta ja se, mitä todella tapahtui, eivät useinkaan ole sama asia. Tämän käsityksen mukaan voimme erehtyä omasta kokemuksestamme samalla tavalla. Tässä tapauksessa raportti ja introspektion tulos voivat toki vastata toisiaan, mutta ne eivät vastaa *oikeaa* kokemusta, vaan ainoastaan koehenkilön *käsitystä* kokemuksestaan. Tarkastelen tätä lähestymistapaa myöhemmin tarkemmin.

Nämä ongelmat voidaan ohittaa suhtautumalla raportteihin raportteina, ei koehenkilöiden todellisina kokemuksina. Toisin sanoen: sillä, mitä koehenkilö sanoo, ei välttämättä ole mitään tekemistä itse kokemuksen kanssa, mutta tämä ei haittaa. Kokemus voidaan jättää huomiotta. Daniel Dennett kutsuu tällaista lähestymistapaa heterofenomenologiaksi.²⁶

Most of the method is so obvious and uncontroversial that some scientists are baffled that I would even call it a method: basically, you have to take the vocal sounds emanating from the subjects' mouths (and your own mouth) and *interpret* them! Well of course. What else could you do? Those sounds aren't just belches and moans; they're speech acts, reporting, questioning, correcting, requesting, and so forth.²⁷

²⁴ Schwitzgebel 2007, 2

²⁵ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 234

²⁶ Heterofenomenologian etymologia: kreikan kielen heteros, joku toinen. Heterofenomenologia on siis jonkun muun kuin itsen fenomenologiaa.

²⁷ Dennett 2003, 2

Dennett antaa ymmärtää, että hänen tapansa suhtautua koehenkilöiden raportteihin on ainoa mahdollinen: kuuntelemme, mitä koehenkilö sanoo ja tulkitsemme hänen raporttejaan. Dennett myöntääkin, ettei hänen metodissaan ole kysymys mistään uudesta tai käänteentekevästä. Keskeistä metodissa on se, että raportteihin ei suhtauduta koehenkilöiden kokemuksina, vaan heidän *käsityksinään* omasta kokemuksestaan.

What this interpersonal communication enables you, the investigator, to do is to compose a catalogue of *what the subject believes to be true about his or her conscious experience*. This catalogue of beliefs fleshes out the subject's *heterophenomenological world*, the world according to S—the subjective world of one subject—not to be confused with the real world. The total set of details of heterophenomenology, plus all the data we can gather about concurrent events in the brains of subjects and in the surrounding environment, comprise the total data set for a theory of human consciousness. It leaves out no objective phenomena and no subjective phenomena of consciousness.²⁸

Dennett väittää, että heterofenomenologian ja aivotutkimuksen yhdistelmällä saamme selville *kaiken mahdollisen* tiedon tietoisuudesta, mikä ylipäänsä on saavutettavissa – yhtään mitään ei jää puuttumaan. Tämä luonnollisesti tarkoittaa, että Dennett pitää esimerkiksi fenomenologiaa toimintana, jossa ei itse asiassa tutkita kokemuksen rakennetta, vaan fenomenologioiden *käsitystä* kokemuksen rakenteesta. Samoin kaiken introspektiivisen tutkimuksen kohde on koehenkilöiden *käsitykset kokemuksesta*, ei itse kokemus. Lainaus on eräässä mielessä kummallinen: Dennett erottaa *oikean kokemuksen* ja koehenkilön *kokemustaan koskevan käsityksen*. Mikä on tämä mystinen oikean kokemuksen taso, joka on riippumaton koehenkilön raportoimasta kokemuksesta? Palaan tähän kysymykseen moneen otteeseen, se nousee työssäni hyvin keskeiseksi kysymykseksi.

Dennettin heterofenomenologia on *prima facie* hyvin intuitiivinen menetelmä. Kuuntelemme, mitä koehenkilöllä on sanottavanaan ja sitten tulkitsemme hänen sanomisiaan. Mitä muuta voisimme tehdä? Voisimme tietenkin suhtautua

²⁸ Dennett 2003, 2

raportteihin koehenkilöiden *kokemuksina*. Pohtikaamme Dennettin lähestymistapaa suhteessa erilaisiin introspektion metodeihin: eivätkö heterofenomenologiassa kaikki koeasetelmat ole aivan yhtä hyviä? Mikäli kyse on aina väistämättä pelkästään koehenkilöiden käsityksistä kokemuksestaan, on hankalaa löytää motivaatiota kehittää parempia introspektiivisiä metodeita. Tässä kohden metodin paremmuudella tarkoitan sen kykyä saavuttaa kokemus sellaisena kuin se ilmenee ilman teorioita siitä, millainen mieli on. En tiedä, onko tämä ylipäättään mahdollista, mutta Dennettin lähestymistapa sivuuttaa koko kysymyksen.

Käsittelen myöhemmin Wilhelm Wundtin ja Edward B. Titchenerin klassisen introspektion projektia, sekä Russ Hurlburtin *Descriptive Experience Sampling* -metodia. Argumentoin, että näiden tutkijoiden suhtautuminen kokemukseen on hyvin erilainen suhteessa Dennettiin. Varsinkin Hurlburt katsoo, että introspektiivisen tutkimuksen kohde on nimenomaan kokemus. Tietenkin triviaalissa mielessä tutkimuksen kohteita ovat nimenomaan raportit – kokemuksiinhan emme pääse suoraan käsiksi. Merkittävä ero on kuitenkin se, että esimerkiksi Hurlburt suhtautuu raportteihin koehenkilöiden kokemuksina, ei neutraalisti pelkkinä raportteina.²⁹ Hurlburtin näkemyksen mukaan on tärkeää, että tutkija uskoo joidenkin menetelmien tuottavan raportteja, jotka ovat lähempänä itse kokemusta. Muutoin kaikki menetelmät ovat aivan yhtä hyviä tai huonoja – ja näin ei varmastikaan käytännössä ole. Menetelmät, joissa päästään eroon erilaisista mielen teorioista ovat varmastikin parempia kuin sellaiset, joissa tulokset heijastavat pääosin koehenkilön teorioita kokemuksesta.

Heterofenomenologia ei ole tämän tutkimuksen keskiössä, mutta siihen on otettava jollain tavalla kantaa. Onhan kysymys raporttien ja kokemuksen suhteesta hyvin tärkeä introspektiosta puhuttaessa. Heterofenomenologia on eräänlainen vastaus tähän kysymykseen: ongelmaa ei ole, sillä kokemus voidaan sulkeistaa. Sitä ei voi kuitenkaan tieteellisesti tutkia, miksi meidän pitäisi antaa sille minkäänlaista painoarvoa? Onhan raportteihin luottaminen eräänlainen uskonhyppy: raporttien ja

²⁹ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 26–27

kokemuksen välinen suhde ei voi selvitä, koska kokemus ei tämänhetkisen tiedon valossa ole kolmannen persoonan näkökulmasta tutkittavissa oleva asia. Lähtökohtaisesti sellainen kokemuksen tutkimus, jossa kokemus jätetään täysin huomiotta, vaikuttaa hivenen kummalliselta.

2.3.1 *Onko heterofenomenologia mahdollista?*

Dennettin heterofenomenologia pyrkii näyttäytymään objektiivisena tieteenä. On kuitenkin ilmeistä, että sen objektiivisuudella on rajat. Tietoisuutta ylipäätään ei tutkittaisi, ellei meillä olisi ensimmäisen persoonan tietoa siitä.

Ultimately, I think, Dennett's proposal cannot work for an amazingly simple reason: What consciousness in it itself consists in, as lived conscious experience of something of one kind or another, is nothing to be discovered in the objective world, period. To be sure, effects of consciousness, and causes of consciousness, neurobiological causes in particular, are to be found in the objective world and they are no doubt accessible to a heterophenomenological methodology, directly or indirectly. And so is all the observable behaviour (gestures, expressions, actions, speech-acts, etc.) of all kinds of creatures out there. But I have a hard time understanding that apparently not everyone interested in the study of consciousness agrees to the following view: That no one would ever think of anything like conscious experiences and develop any concepts concerning them, let alone concepts open to scientific validation, intersubjective confirmation or falsification, who did not experience them as such in the first place, i.e., originally as his or her own experiences, thereby being provided with the very source for an appropriate concept formation and categorization of the phenomena of consciousness.³⁰

Kuten Marbach toteaa, ilman omakohtaista tietoa kokemuksesta emme voisi edes kehittää kokemusta koskevaa käsitteistöä. Emme myöskään tietäisi, millaisia kysymyksiä kokemuksesta tulisi esittää. Eikö myös koehenkilöiden raporttien tulkinta vaadi omakohtaista ymmärrystä kokemuksesta? Voimme kuvitella, että tietokone analysoi vaikkapa tilastotieteellisen tutkimuksen aineistoa. On huomattavasti hankalampi kuvitella, että tietoisuutta vailla oleva kone *tulkitsisi* koehenkilön omasta

³⁰ Marbach 2007, 76

kokemuksestaan antamia raportteja. Dennettin heterofenomenologia ei ole lähellekään niin tieteellisen objektiivista kuin mitä hän antaa ymmärtää. Kokemuksen hylkääminen on näennäistä: heterofenomenologiaa ei voi olla olemassa ilman autofenomenologiaa.³¹

Asetun siis sille kannalle, että introspektion metodeista puhuttaessa heterofenomenologia ei lopulta ole mielekäs vaihtoehto. Hyvän introspektiivisen metodin on ajateltu pienentävän kokemuksen ja siitä annetun kuvauksen välistä kuilua. Hyvä metodi myös auttaa koehenkilöitä pääsemään eroon erilaisista mielen teorioista. Heterofenomenologian näkökulmasta tällainen puhe on mielettömyyttä. Sulkeistaessaan kokemuksen Dennett sivuttaa koko kysymyksen. Hänelle kokemus on *joka tapauksessa* seipitettä.³²

Tämän lyhyen johdannon jälkeen siirryn tarkastelemaan erilaisia introspektion muotoja. Aloitan varhaisimmasta psykologisen introspektion metodista. Kutsun Wilhelm Wundtin perustamaa kokeellisen psykologian metodia klassiseksi introspektioksi. Tieteen huimaavasta kehityksestä johtuen 1900-luvun taitteen tiedettä ei yleensä tutkita muuten kuin tieteenhistoriallisista syistä. Omat intressini eivät kuitenkaan ole historiallisia: tieteellisen introspektion³³ parhaat esimerkit löytyvät edelleen yli sadan vuoden takaa.

3 Klassinen introspektio

Ihmiset ovat luultavasti aina pohtineet omaa kokemustaan. Filosofiasa, runoudessa ja uskonnollisissa teksteissä on tuhansia vuosia käsitelty kysymyksiä, jotka nyttemmin näyttäytyvät psykologisinä. Psykologia omana tieteenalanaan on

³¹ Autofenomenologialla viitataan oman itsen fenomenologiaan. Katso lisää: Zahavi & Gallagher 2008, 20

³² Dennett 1999, 414–415

³³ Tieteellisellä introspektiolla tarkoitan tässä yhteydessä kvantitatiivista laboratoriossa suoritettua introspektiota. Käsite on siinä mielessä ongelmallinen, että ei kai kukaan myöntäisi oman introspektiivisen metodinsa olevan epätieteellinen.

kuitenkin verrattain tuore.³⁴ Vuonna 1874 ilmestynyttä Wilhelm Wundtin teosta *Grundzüge der physiologischen Psychologie* pidetään yleisesti ensimmäisenä teoksena, joka edustaa psykologian tieteenalaa.³⁵ Wundtin kantava ajatus oli, että tietoisuutta tulisi tutkia tieteellisesti, toisin sanoen, kokeellisesti. Esimerkiksi filosofian näkökulma ihmisen mieleen ei voi saavuttaa tieteellistä tietoa. Koska psykologian tutkimuskohde on mieli, metodin tulee olla sellainen, jonka avulla voi saavuttaa tietoa nimenomaan mielestä. Esimerkiksi käyttäytymisen tutkiminen ei tämän vuoksi ole käypä keino. Wundtin alkoi järjestää kokeita, joissa koehenkilöt raportoivat omia kokemuksiaan. Wundt kutsui tätä metodologia introspektioksi. Behaviorismin voittokulun myötä tämä käsite on sittemmin saanut sisältöjä, joilla ei ole mitään tekemistä Wundtin ajatusten kanssa. Introspektio wundtilaisessa mielessä ei ole nojatuolissa tapahtuvaa itsetutkistelua, vaan tiukkaa tiedettä. Behavioristit, etunenässä John B. Watson ja B.F. Skinner, pitivät introspektiota epätieteellisenä siksi, että tutkimuskohteena olevat mielen sisällöt eivät ole havaittavissa olevia, joten tähän perustuva tiede ei voi olla empiiristä eikä siten tieteellistä.³⁶ Toinen Watsonin keskeinen kritiikki on seurausta edellisestä. Koska kokemukseen liittyvät asiat eivät ole havaittavia, tutkijat eivät voi päästä yhteisymmärrykseen käsitteistöstä. Kritiikki oli perusteltu. Jokaisella tutkimusryhmällä oli omat käsitteistönsä ja jaottelunsa kokemuksesta. Näiden keskinäisen paremmuuden tutkiminen ei liene mahdollista. Wundt kuitenkin argumentoi, että psykologia kokemusten välittömänä tarkkailuna on itse asiassa ainoa aidosti empiirinen tiede.

The knowledge thus gained in psychology is, therefore, *immediate* and *perceptual*, -- perceptual in the broad sense of the term in which, not only senseperceptions, but all *concrete reality* is distinguished from all that is abstract and conceptual in thought. Psychology can exhibit the interconnection of the contents of experience, as these interconnections are actually presented to the subject, only by avoiding entirely the abstractions and supplementary concepts of natural science. Thus, while natural science and psychology are [p. 6] both empirical sciences in the sense that they aim to explain the contents of experience, though from

³⁴ Introspektion historiasta lisää: Boring 1953

³⁵ Psykologian historiasta tarkemmin: Carlson & Heth 2010

³⁶ Watson 1913

different points of view, it is obvious that, in consequence of the special character of its problem, psychology must be recognized as the *more strictly empirical*.³⁷

Wundtin argumentin pääasiallinen sisältö on, että luonnontieteet joutuvat tekemään havainnoistaan yleisiä sääntöjä ja abstraktioita, kun taas introspektiossa on kyse kokemuksen välittömästä havainnoinnista. Tästä hän johtaa ajatuksen, että introspektio olisi empiirisempää kuin objektiiviset luonnontieteet.

Wundtin ja Titchenerin projekti perustui koehenkilöiden harjaantuneisuuteen.³⁸ Jo Titchenerin aikana oli kiistaa siitä, millainen on hyvä koehenkilö. Monet psykologit ajattelivat, että koehenkilöiden tulisi olla mahdollisimman naiiveja ja kokemattomia.³⁹ Tämän taustalla on käsitys, jonka mukaan harjoittelu aiheuttaa ennakkokäsityksiä ja sitä kautta puolueellisuutta. Titchener vastaa tähän kritiikkiin toteamalla, että kukaan ei ole vailla ennakkokäsityksiä kokemuksen luonteesta ja että niin kutsutun arkipsykologian käsitykset ovat usein huomattavasti haitallisempia kuin kouluttujen koehenkilöiden.⁴⁰ Toisin kuin naiivi koehenkilö, kokenut introspektion harjoittaja on tietoinen ennakkokäsitysten aiheuttamista ongelmista. Toisin sanoen: kokemuksen myötä koehenkilöt korvaavat haitalliset ennakkokäsitykset vähemmän haitallisilla ennakkokäsityksillä.

Gestalt-psykologian näkökulmasta yksittäiseen aistihavaintoon keskittyminen on hyvin haitallista: kokemusta tulisi pyrkiä ymmärtämään kokonaisuutena.⁴¹ Gestalt-psykologian tavoitteena oli selvittää havainnon yleisiä periaatteita, sisäsyntyisenä pidettyjä mentaalisia lakeja.⁴² Klassisen introspektion metodilla ei ole tämän koulukunnan edustajien mukaan mahdollista saavuttaa ymmärrystä kokemuksen luonteesta. Myös fenomenologian pyrkimys kuvata kokemusta sellaisena kuin se kokonaisuudessaan ilmenee, on vastakkainen klassisen introspektion menetelmälle. Ei ole yllättävää, että gestalt-psykologian ja fenomenologian näkemys klassisesta

³⁷ Wundt 1902, 6

³⁸ Schwitzgebel 2004, 59

³⁹ Schwitzgebel 2004, 61

⁴⁰ Titchener 1912, 489

⁴¹ Schwitzgebel 2004, 60

⁴² Gestalt-psykologiasta tarkemmin: Humphrey 1924

introspektiosta on samansuuntainen: näillä koulukunnilla on yhteisiä historiallisia taustatekijöitä.⁴³ Fenomenologia on ensimmäisen persoonan näkökulmasta tehtävää mielen tutkimusta, tämän vuoksi se yhdistetään usein introspektioon. Husserl ei kuitenkaan hyväksynyt introspektiota mielen tutkimisen menetelmänä. Husserlin mukaan fenomenologia ei perustu introspektioon, vaan siitä merkittävästi poikkeavaan fenomenologiseen reduktioon.⁴⁴ Tässä työssä en kuitenkaan käsittele introspektiota fenomenologian näkökulmasta tämän tarkemmin.⁴⁵

3.1 Introspektion harjoittaminen

Miten introspektion harjoittaminen sitten käytännössä tapahtui? Kuten mainittua, Titchenerin koeasetelmat painottuivat yksittäisiin kokemuksiin: koehenkilöille annettiin jokin aistiärsyke, kuten ääni tai kuva.⁴⁶ Tällaisten kokeiden ilmeinen vahvuus on toistettavuus. Saman äänen voi toistaa missä tahansa, koska tahansa. Tutkijan persoona sen enempää kuin kielelliset ja kulttuuriset erotkaan eivät ilmeisesti vaikuta tuloksiin. On myös perusteltua ajatella, että tämänkaltaisissa kokeissa on mielekästä puhua oikeasta ja väärästä vastauksesta. Äänen korkeus tai värin sävy on objektiivisesti jonkinlainen. Introspektion tarkkuutta lienee mahdoton tutkia kokeella, joissa koehenkilö esimerkiksi kuvailee omaa mielialaansa. Toisin kuin havaitulle äänelle tai värille, mielialalle ei ole vastinetta ulkomaailmassa. Seuraavassa esittelen yhden Titchenerin koeasetelman, jossa koehenkilöt pyrkivät havaitsemaan ääniä. Tarkastelen, minkälaisia ongelmia kokeeseen ja metodiin laajemmin mahdollisesti liittyy ja voiko sen perusteella aukottomasti päätellä – kuten Titchener tekee – että introspektio todella on harjoitettavissa oleva taito.

⁴³ Sekä Husserl että eräs gestalt-psykologian perustajista, Christian von Ehrenfels, saivat ilmeisesti vaikutteita Ernst Machin havaintoon liittyvistä tutkimuksista (Mach 1897). Tarkemmin gestalt-psykologian historiasta, katso: Barry 1988.

⁴⁴ Thomasson 2003, 240

⁴⁵ Tarkemmin introspektion ja fenomenologian suhteesta: Zahavi 2007; Thomasson 2003

⁴⁶ Schwitzgebel 2004, 59

3.1.1 Kokeen esittely

Kun koehenkilölle soitetaan samanaikaisesti kahta taajuutta, tämän on mahdollista kuulla kolmas taajuus.⁴⁷ Taajuus ei ole havaittavissa ympäristössä⁴⁸. Yleisimmän tulkinnan mukaan se on ihmisen korvan rakenteen vuoksi syntyvä artefakti. Kokeen alussa harjaantumattomalle koehenkilölle soitetaan kahta taajuutta, joiden yhteisvaikutuksesta syntyvä kolmas taajuus on erityisen helposti havaittavissa.⁴⁹ Kokeessa siirrytään yhä vaikeammin havaittaviin ääniin. Viikkojen harjoittelun jälkeen koehenkilö kykenee havaitsemaan hyvin hienovaraisia ääniä: sellaisia, jotka kokeen alussa eivät olleet osa koehenkilön kokemusta. Vaikuttaa siltä, että hänestä on tullut introspektion mestari tällä hyvin suppealla alueella.⁵⁰ Tämä toistui monessa kokeessa: koehenkilöt todellakin kehittyivät merkittävästi harjoituksen myötä. Esimerkiksi Eric Schwitzgebel on päätellyt tästä, että harjoittelua tulisi lisätä merkittävästi myös nykyisin tehtävässä introspektiivisessä tutkimuksessa.⁵¹

Täsmälleen sama aistiärsyke on siis kokemuksellisesti erilainen riippuen koehenkilön harjaantuneisuudesta. Tämä herättää filosofisesti painavia kysymyksiä. Koska tutkimme *kokemusta*, ei vaikuta relevantilta puhua havainnosta aivojen aistialueiden tapahtumina. Jaottelu on ylipäänsä filosofisesti melkoisen ongelmallinen, mutta tässä tapauksessa kuitenkin käsitykseni mukaan välttämätön. Ääni, jonka harjaantunut koehenkilö havaitsee, oli mitä ilmeisimmin *periaatteessa* kaiken aikaa havaittavissa.⁵² Vaikuttaa siltä, että koehenkilön taito tutkailla omaa kokemustaan

⁴⁷ Titchener 1901, 39-46

⁴⁸ Ei ole täysin selvää, ettei tämä taajuus olisi olemassa kuulijasta riippumatta (katso lisää Hall 1981). Oli miten tahansa, sillä ei ole tässä viitekehyksessä suurtakaan merkitystä.

⁴⁹ Tässä yhteydessä en näe tarpeelliseksi kuvailla koetta tämän tarkemmin. Filosofisen puolen kannalta ei ole merkittävää, miten monta hertsiä annetun äänen taajuus on.

⁵⁰ Schwitzgebel 2004, 64

⁵¹ Katso lisää: Schwitzgebel 2004

⁵² Päättellen vaihtelevista ilmaisuista Titchener ei tunnu täysin ymmärtävän kokeeseen liittyvää epistemologista ongelmaa. Toisinaan hän puhuu taajuuksista poissaolevina, joissain kohdissa hän toteaa, että ne jäivät havaitsematta. Useimmiten hän on ambivalentti ja ilmaisee asian niin, että koehenkilö ei kuullut ääntä, ottamatta kantaa epistemologiseen ongelmaan, oliko ääni kuitenkin jollain tavalla olemassa. Mikäli kahden taajuuden muodostama kolmas taajuus on korvan luoma artefakti, sen olemassaolosta puhuminen silloin, kun se jää havaitsematta, on melkoisen ongelmallista.

paranee harjoittelun myötä.⁵³ Tämä, siis että koehenkilö paranee nimenomaan *introspektion* taidossa, on yleisin tulkinta tilanteesta: palaan tähän kysymykseen useaan otteeseen tulevaisuudessa ja pohdin, voiko tilanteen tulkita jollain muulla tavalla. Mikäli Titchener on oikeassa, introspektiivisen harjoittelun avulla voidaan siis päästä lähemmäksi ”oikeaa kokemusta”.⁵⁴

3.2 Tulosten tulkinta

Kuten mainitsin aiemmin, yli sata vuotta vanhan psykologisen kokeen käsittely ei ole kovinkaan tyypillistä, muutoin kuin puhtaan historiallisista syistä. Vaikka introspektiota on viime vuosikymmeninä jälleen alettu käyttää mielen tutkimuksen metodina, on esittelemäni koe yhä relevantti siitä yksinkertaisesta syystä, että kyseinen tulos on selkeä ja toistettavuudessaan tieteellinen. Titchenerin kokeessa huomionarvoista on myös koehenkilöiden selkeästi havaittava kehitys. Juuri tämän vuoksi Schwitzgebel on nostanut klassisen introspektion esille viime vuosina: vaikeiden koeasetelmansa sinällään tyydyttäisikään nykytutkijoita, opimme Schwitzgebelin mukaan ainakin sen, että koehenkilöitä on mahdollista kehittää paremmiksi introspektion taidossa. Mikäli käsitys introspektiosta kehitettävänä ominaisuutena on paikkansapitävä, on aiheellista ajatella, että koehenkilöiden intensiivinen harjoittaminen on välttämätöntä riittävän tarkkuuden ja luotettavuuden saavuttamiseksi myös nykyään.

Esittelemäni koe tuo esille sekä klassisen introspektion mahdollisuudet että sen rajallisuuden. Tulos on selkeä ja tieteellinen. Tutkimus on luonteeltaan kvantitatiivista ja data jakautuu näppärästi kahdenlaisiin vastauksiin: joko koehenkilö raportoi kuulevansa äänen tai että ei sitä kuule. Koe on helposti toistettavissa – tosin tämä vaatii koehenkilöiden pitkälistä harjoittamista. Klassisen introspektion

⁵³ Esimerkkikoe on tietysti ongelmallinen suhteessa tähän väitteeseen, sillä kuten mainittua, standarditulkinta on, että kuultava ääni nimenomaan *ei ole* objektiivisesti olemassa. Koe ei kuitenkaan eroa periaatteiltaan vastaavasta kokeesta, jossa koehenkilö pyrkii erottamaan hankalasti havaittavia ääniä. Kokemuksen kannalta ei ole merkitystä, onko ääni olemassa ympäristössä.

⁵⁴ Schwitzgebel 2004, 66

mahdolliset tulokset ovat kuitenkin hyvin rajallisia. Tutkimalla yksinomaan havaitsemista, emme voi tehdä kummoisiakaan päätelmiä kokemuksesta laajemmin.

3.2.1 *Edustavatko Titchenerin kokeet introspektiota?*

Titchenerin kokeet osoittivat selvästi, että koehenkilöt kehittyivät heille annetuissa tehtävissä. Kehitys siis tapahtui yksittäisten aistiärsykkeiden havaitsemisessa tai niiden erottelemisessa toisistaan. Mitä tästä on pääteltävissä? Titchener ja Schwitzgebel ajattelevat, että koehenkilöiden oppiminen tapahtuu introspektion taidossa. Havaitseminen sinällään ei ole introspektiota, mutta entä sitten aistihavaintojen intensiivinen tarkkailu – onko se rinnastettavissa vaikkapa onnellisuuden tunteen introspektiiviseen tarkasteluun? Kysymys on hankala. Toisaalta on vaikea tehdä selkeää eroa näiden välille. Molemmat ovat kokemuksen tarkkailua, eli sen tarkkailua, *miltä tuntuu olla minä* tietyllä ajan hetkellä.

Titchenerin käsitystä vastaan voi argumentoida väittämällä, ettei hänen kokeissaan suoranaisesti ole kysymys introspektiosta. Koska tarkkailun kohteina ovat ulkomaailman objektit, joista pyritään saavuttamaan tietoa aistien välityksellä, voitaisiin yhtä lailla puhua musiikillisesta tai visuaalisesta harjoittelusta kuin introspektiosta. Mikäli tarkastelemme jotakin väriä, tuntuu luonnollisemmalta ajatella, että tarkastelun kohteena on väri, ei kokemus väristä. Ajatus, että tarkastelisimme värin mielensisäistä representaatiota, on hyvin erikoinen. Eroa ulkomaailman objektin ja oman kokemuksen tarkkailun välillä voisi kuvata seuraavanlaisella ajatusleikillä: koehenkilö laitetaan kuuntelemaan vaikkapa oopperaa. Hänen tulee painaa nappia aina, kun hän havaitsee jonkin tietyn äänen korkeuden. Tehtävä on hyvin erilainen kuin se, että vastaavassa tilanteessa käskettäisiin painamaan nappia aina, kun vaikkapa kokee kauneutta. Ensimmäisessä tapauksessa henkilön huomio on kiinnittynyt tiukasti ääneen, toisessa vastaavasti omaan kokemukseen. Ero on siis olemassa, mutta miten merkittävä tämä ero on? Vaikuttaa kuitenkin siltä, että mikäli Titchenerin koeasetelmien tapauksessa haluaa puhua introspektiosta, on ajateltava, että aistein saavutettavan informaation

tutkiminen on mielen sisältöjen tarkkailua. Muutoinhan ei tarkkailla sisäisiä tiloja, vaan ulkomaailman objekteja. Introspektion käsitteen määrittelyssä ei ole, kuten mainittua, päästy yhteisymmärrykseen, mutta en ole kuullut kenenkään kiistävän mentaalisuusvaatimusta: introspektion kohteen on oltava mentaalinen tila. Palaan tähän kysymykseen laajemmin tarkastellessani introspektion suhdetta erilaisiin käsityksiin mielestä.

4 Moderni introspektio

Käsitys, että klassisen introspektion metodit ovat täysin kelvottomia, on juurtunut syvälle.⁵⁵ Psykologiassa tuntuisi vallitsevan sanaton yhteisymmärrys siitä, että klassinen introspektio oli projektina totaalisen epäonnistunut.⁵⁶ Tästä johtuen psykologit ovat kiinnittäneet erityistä huomiota siihen, että heidän uudet metodinsa poikkeaisivat merkittävästi klassisen introspektion laboratoriovetoisista koejärjestelyistä. 1970-luvulta lähtien psykologit ovat kehittäneet metodeita, joissa pyritään tutkimaan kokemusta luonnollisissa tilanteissa sattumanvaraisena ajanhetkenä.⁵⁷

Seuraavassa keskityn Russ Hurlburtin kehittämän *Descriptive Experience Sampling* -metodin tarkasteluun. Käsitykseni on, että kyseinen menetelmä on filosofisesti huomattavasti mielenkiintoisempi kuin muut samankaltaiset metodit. Aluksi kuvailen lyhyesti muita modernin introspektion menetelmiä ja argumentoin, että DES on kokemuksen tutkimisen välineenä huomattavasti näitä ongelmattomampi.

⁵⁵ Schwitzgebel 2004, 60

⁵⁶ Retrospektiivisessä tutkimuksessa on havaittu, että klassisen introspektion tulokset olivat itse asiassa hyvin johdonmukaisia, mutta tuloksista tehdyt tulkinnat eri koulukuntien välillä poikkesivat toisistaan huomattavasti. Eräs ryhmä ei voinut hyväksyä ei-symbolisen ajattelun olemassaoloa, joten he tulkitsivat tuloksia eri tavalla kuin ryhmä, joka uskoi tämänkaltaisen ajattelun mahdollisuuteen. Katso esim. Hurlburt & Akhter 2008.

⁵⁷ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 16

4.1 Modernin introspektion kenttä

Mihaly Csikszentmihalyin *Experience Sampling Method* (ESM) kehitettiin 1970-luvun puolessavälissä.⁵⁸ Metodi on pääpiirteissään samankaltainen kuin DES: koehenkilöt kantavat mukanaan sattumanvaraiseen aikaan piippaavaa laitetta. Laitteen piipatessa koehenkilön tulee raportoida viimeinen kokemuksensa ennen piippausta. Metodissa koehenkilölle jaetaan kysymyslomake. Hänen tulee vastata annettuihin kysymyksiin asteikolla nolasta yhdeksään. Kysymyksissä tiedustellaan muun muassa miten keskittynyt koehenkilö oli, oliko keskittyminen vaikeaa, miten itsetietoinen koehenkilö oli, hallitsiko hän tilanteen ja että oliko hän tilanteen herra.⁵⁹ Lisäksi lomakkeessa kysyttiin, miksi koehenkilö teki piippauksen hetkellä tekemäänsä asiaa.

Käsitykseni mukaan tämänkaltaiset kysymykset ovat erittäin vahingollisia ja harhaanjohtavia. Arkiajattelussamme varmaankin katsomme, että jokaisella ajanhetkellä kokemuksemme on jonkinlainen suhteessa vaikka sellaiseen muuttujaan kuin onnellisuus. Mihin tämä käsitys lopulta perustuu? Yksittäisessä kokemuksessa ei välttämättä ole *mitään* onnellisuuteen liittyvää, ei onnellisuutta tai sen puutetta. Tällaisen olettamuksen tekeminen on hyvin haitallista: metodiin on sisäänrakennettuna oletamus, että jokaiseen kokemukseen liittyy tietty määrä iloisuutta, keskittyneisyyttä, omien ja muiden odotusten täyttämistä ja niin edelleen. Koehenkilö joutuu etsimään asioita, joita ei välttämättä ollut kokemuksessa edes olemassa. Tämä voi johtaa virheellisiin vastaustapoihin. Koehenkilö saattaa esimerkiksi päätellä, että elämässä menee ihan mukavasti: on työ, puoliso ja lapset, joten olen onnellinen. Tässä ei ole enää kysymys kokemuksesta, vaan päätelmästä. Tästä syystä DES:n avoimempi kysymys on huomattavasti parempi – se ei pidä sisällään ennakkokäsityksiä kokemuksen luonteesta.⁶⁰ Samaten kysymys tietyn asian tekemisen perusteista eksyy varsinaisesta aiheesta. Tässä ei ole kysymys kokemuksesta. Nämä syyt tekevät ESM:ta kelvottoman sellaisen introspektion tarkoituksperiin, jonka mielenkiinnon kohteena on nimenomaan kokemus, eivät koehenkilön *käsitykset omasta kokemuksestaan*.

⁵⁸ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 16

⁵⁹ Csikszentmihalyi & Larson 1992, 56

⁶⁰ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 20

Raporttien paikkansapitävyydestä Csikszentmihalyi ei yleisesti ottaen ole huolissaan. Hän mainitsee, että ESM on osin epätarkka, koska jotkut kokemukset jäävät raportoimatta.⁶¹ Mikäli henkilö on vaikkapa uima-altaassa tai kirkossa tai tekee asioita, jotka eivät hänen käsityksensä mukaa kuulu muille, hän saattaa päättää jättää vastaamatta. Hän ei siis ole huolissaan annettujen raporttien luotettavuudesta, ainoastaan raportoimatta jääneistä kokemuksista.

Ecological Momentary Assessment on toinen kvantitatiivinen modernin introspektion metodi.⁶² Se ei kuitenkaan ole täysin sattumanvarainen, vaan menetelmässä laite voi piipata esimerkiksi tunnin välein. Samoin laite voi piipata aina, kun koehenkilö tekee jotain tiettyä asiaa, esimerkiksi juoksee. ESM:n kohdistamani kritiikki pätee yhtälailla tähänkin menetelmään, lisäksi satunnaisuuden puute tuo mukanaan lisää ongelmia.⁶³

4.2 Descriptive Experience Sampling

Psykologi Russ Hurlburt on usean vuosikymmenen ajan käyttänyt tutkimuksissaan metodologia, jota hän kutsuu nimellä *Descriptive Experience Sampling* (DES). Samoin kuin ESM, DES pyrkii saavuttamaan tietoa koehenkilöiden kokemuksesta heidän luonnollisessa ympäristössään sattumanvaraisena ajanhetkenä. Siinä missä monet muut nykyaikaiset metodit ovat keskeisessä mielessä kvantitatiivista tutkimusta, DES pyrkii saavuttamaan tietoa kokemuksen luonteesta ja on siis kvalitatiivista mielen tutkimusta.

Hurlburtin menetelmä on monessa mielessä hedelmällisempi kuin klassisen introspektion laboratoriossa suoritettut kokeet, mutta lähestymistapa tuo toki mukanaan monenlaisia ongelmia. Seuraavassa kuvailen metodologia lyhyesti, minkä jälkeen tarkastelen Hurlburtin käsitteiden käyttöä ja siihen liittyviä ongelmia.

⁶¹ Csikszentmihalyi & Larson 1992, 56

⁶² Stone & Shiffman 1994

⁶³ Muista modernin introspektion koeasetelmista, katso: Ericsson & Simon 1980; Davison, Robbins & Johnson 1983

Tarkasteltuani metodia, esittelen Hurlburtin saavuttamia tuloksia ja tutkin minkälaisia päätelmiä – jos minkäänlaisia – niistä tulisi tehdä.

4.2.1 DES:n esittely

Vuonna 1974 psykologi Russ Hurlburt alkoi kehittää introspektiivista menetelmää, joka voisi välttää klassisen introspektion pahimmat ongelmat.⁶⁴⁶⁵ Menetelmässä käytetään laitetta, joka piippaa satunnaisin väliajoin. Koehenkilöllä on laite aina mukanaan ja piippauksen väliajat ovat sen verran suuria, ettei henkilö arkisissa toimissaan tule ajatelleeksi laitteen ja kokeen olemassaoloa. Piippauksen kuultuaan henkilö kirjoittaa ylös piippausta välittömästi edeltäneen kokemuksen mahdollisimman tarkasti. Päivän aikana kerätään noin kuusi näytettä. Koepäiviä on yleensä kolmesta kymmeneen. Viimeistään 24 tuntia viimeisen näytteen jälkeen haastattelija syventää raportteja tarkentavilla kysymyksillä. Haastattelulla on merkittävä rooli DES:ssa. Hurlburtin mukaan haastattelutilanne auttaa koehenkilöä ymmärtämään omia kokemuksia koskevia ennakkokäsityksiään.⁶⁶ Täten koehenkilö voi myöhemmissä näytteissä tarkastella omaa kokemustaan ilman haitallisia ennako-olettamuksia.

Siinä missä klassisessa introspektiossa huomio tuli kiinnittää yksittäiseen sensoriseen syötteeseen, Hurlburtin metodissa tutkimuksen kohteena on kokemus kokonaisuudessaan tiettyä ajanhetkenä. Kaikessa yksinkertaisuudessaan metodi onnistuu hyvin välttämään monet introspektion mahdolliset sudenkuopat. Piippauksen sattumanvaraisuus aiheuttaa sen, ettei koehenkilö tutki kokemustaan *omasta päätöksestään*. Päätös alkaa tutkia omaa kokemustaan ilman ulkopuolista ärsykettä aiheuttaa suuria ongelmia.⁶⁷ Kutsun tällaista menetelmää nojatuoli-introspektioksi. Pohtiessani kokemuksen luonnetta, esimerkiksi että ovatko näkökentän perifeeriset alueet osana kokemustani silloin, kun en kiinnitä asiaan

⁶⁴ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 20

⁶⁵ DES nykymuodossaan syntyi tosin vasta 1980-luvulla. Hurlburt paini pitkään menetelmän ongelmien kanssa, kunnes päätyi DES:n nykymuodossaan. Menetelmän historiasta lisää: Hurlburt & Akhter

⁶⁶ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 22

⁶⁷ Schwitzgebel & Hurlburt 2011, 4

huomiotani, haluttu kokemus on jo mennyttä. Kiinnitän väistämättä huomioni ajattelemaani asiaan, jolloin en voi saada selvyyttä siihen, miten koen tuon asian, kun *en* kiinnitä siihen huomiotani. Palaan tähän aiheeseen tarkemmin myöhemmin, mutta lähtökohtaisesti vaikuttaisi siltä, että ihminen ei kykene yllättämään itseään. William Jamesia mukaillen: se on kuin yrittäisi katsoa miltä pimeys näyttää, laittamalla valot päälle.⁶⁸ Klassisessa introspektiossa koehenkilö vastaavasti oli valmis sensoriseen syötteeseen, suorastaan odotti sitä. Hurlburtin näkemyksen mukaan tämäkin on hyvin ongelmallista. DES:n yllätyselementti on siis tärkeä osa metodia.

Piippauksen tulee olla terävä ja lyhyt ääni, joka kiinnittää välittömästi huomion itseensä. Äänen voimakkuudellakin on merkitystä: liian kova ääni voi hätkähdyttää koehenkilön, liian hiljainen ääni sen sijaan saattaa jäädä huomaamatta tai koehenkilölle voi jäädä epäselväksi, oliko kuultu ääni laitteen piippaus.⁶⁹ Tätä pohtiessaan kokemus, johon huomio tuli kiinnittää, on jo kadonnut jäljettömiin. Äänen lyhyt kesto tekee selväksi, että kiinnostuksen kohteena on tietty ajanhetki, ei pidempi ajanjakso. Jotkut tutkijat ovat ehdottaneet, että puhelimen soittoaäni voisi toimia merkkiäänenä. Hurlburt ei hyväksy tätä. Koehenkilö joutuisi käymään läpi ajatusketjun: ”puhelin soi, mutta minun ei pidä vastata siihen, vaan tarkastella kokemustani ja kirjata se ylös”. Tässä vaiheessa se piippaukseen liittymätön edeltävä kokemus, jota kokeessa pyritään tutkimaan, on jo mennyttä. Lisäksi on tärkeää, että merkkiääni on henkilökohtainen. Mikäli ääni kuuluu ympäristössä, koehenkilö voi joutua selittelemään asiaa, mikä pilaa näytteen. Korvanapista kuuluva ääni on luonnollisesti myös helpompi havaita ja äänen voimakkuus on helpompi säädellä oikeaksi: mikään vaikkapa taskusta kuuluva merkkiääni ei ole voimakkuudeltaan sopiva joka tilanteeseen. Onhan varsin eri asia, onko koehenkilö vaikkapa liikenteen melussa tai vastaavasti hiljaisella luennolla. Lisäksi laitteen tulee olla niin pieni, että sitä voi kätevästi kantaa mukana kaikkiin arkisiin toimiin ilman, että kukaan – itse tai muut – kiinnittää siihen sen kummempaa huomiota.

⁶⁸ James 1890/1891, 244

⁶⁹ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 21

Hurlburt painottaa, että koehenkilön ei tule tulkita omaa kokemustaan tai arvailla, miksi hän koki niin kuin koki. Myöskään koehenkilön käsitykset siitä, onko jokin kokemus hänelle tyypillinen vai harvinaisempi, ei kiinnosta tutkijaa. Tämä on hyvin merkittävä ero muihin modernin introspektion menetelmiin verrattuna. Hurlburtin näkemyksen mukaan koehenkilöiden ennakkokäsitykset siitä, miten he yleisesti ottaen kokevat, ovat pääosin virheellisiä ja perustuvat enimmäkseen arkipsykologisiin käsityksiin kokemuksen luonteesta.⁷⁰ Nämä edeltävät käsitykset vaikuttavat tuloksiin, vaikka koehenkilö toimisikin täsmälleen ohjeiden mukaan. Tästä syystä kokeen ensimmäiset päivät menevät yleensä enemmän tai vähemmän harjoittellessa.

On siis ratkaisevan tärkeää, että koehenkilö siirtää syrjään omat koetta edeltävät käsityksensä. Samoin tutkijan on Hurlburtin mukaan päästävä eroon omista käsityksistään siitä, miten ihmiset *yleisesti ottaen* kokevat. Mikäli tutkija ei onnistu tekemään näin, hän tulee helposti johdatelleeksi koehenkilöä oman näkemyksensä suuntaan haastattelutilanteessa. Tutkimukset osoittavat, että pienetkin asiat voivat vaikuttaa koehenkilöön. Esimerkiksi haastattelijan sanavalinnoilla on tutkitusti merkitystä vastauksiin.⁷¹ Haastattelijan tehtävä on siis auttaa koehenkilöä kertomaan oma kokemuksensa mahdollisimman tarkasti ja puolueettomasti, ilman tulkintoja tai olettamuksia. Hän ei saa johdatella eikä painostaa. Lienee kuitenkin selvää, että haastattelijalla *on* merkitystä. Kokeen toistettavuutta nakertaa se, että eri haastattelijat epäilemättä kiinnittävät huomiota eri asioihin koehenkilöiden raporteissa ja tämän seurauksena kysyvät erilaisia tarkentavia kysymyksiä.⁷² Huolimatta pyrkimyksestään avoimuuteen ja puolueettomuuteen, myös tutkijoilla on omat käsityksensä kokemuksen luonteesta. Nämä käsitykset väistämättä ohjaavat heidän toimintaansa.

⁷⁰ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 62

⁷¹ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 241

⁷² Teoksessa *Describing Inner Experience? Proponent Meets Skeptic* (Schwitzgebel & Hurlburt 2007), Schwitzgebel ja Hurlburt haastattelevat koehenkilöä yhdessä. He kiinnittävät huomionsa eri asioihin ja ovat eri mieltä siitä, mitkä kysymykset ovat kokeen luotettavuuden ja tarkkuuden kannalta haitallisia.

4.3 Argumentti metodin luotettavuuden puolesta

Hurlburt pyrkii osoittamaan metodinsa luotettavuuden esimerkin avulla.⁷³ Kysymykseen raporttien ja kokemusten suhteesta on mahdoton saada varmaa vastausta. Asiaa voi kuitenkin tutkia epäsuorasti. Hurlburt katsoo, että mikäli koehenkilön raportoima kokemus on linjassa hänen käyttäytymisensä ja esimerkiksi psykologisten poikkeavuuksiensa kanssa, voidaan DES:n katsoa olevan luotettava ja tarkka kokemuksen kuvaamisen menetelmä. Hurlburt esittää yhden koehenkilönsä tapauksen. Kyseinen koehenkilö, Fran, raportoi kokemuksestaan tavoilla, jotka poikkeavat hyvin merkittävästi tavanomaisista raporteista.⁷⁴ Hän kertoi, että laitteen piipatessa hänen kokemuksensa koostui useasta päällekkäisestä mielikuvasta, jotka sijaitsivat samassa tilassa – mielikuvat eivät olleet vierekkäin tai rinnakkain, vaan ikään kuin spatiaalisesti samassa paikassa, mutta kuitenkin helposti erotettavissa toisistaan. Työpaikalla Franin työtoverit olivat havainneet, että tämä kykenee samanaikaisesti laskemaan rahaa ja käymään keskustelua. Samoin selvisi, että Franilla oli olohuoneessaan kolme televisiota, joita hän katsoi samanaikaisesti. Hänen ei tarvinnut siirtää tarkkaavaisuuttaan televisiosta toiseen, vaan hän pystyi keskittymään kaikkiin yhtä aikaa. Hänelle tämänkaltaisen toiminta oli täysin normaalia. Franin saadessa psykiatrista hoitoa hänen raporttinsa muuttuivat selkeästi. Hän menetti kykynsä tehdä monta asiaa samanaikaisesti, samoin hänen mielikuvansa muuttuivat tavanomaisemmiksi. Hurlburtin käsityksen mukaan Franin tapaus osoittaa, että DES:lla voidaan saavuttaa luotettavaa tietoa kokemuksesta. Päätelmä etenee niin, että koska Franin kokemus ja muutokset siinä, sekä hänen käytöksensä ja siihen liittyvät muutokset tapahtuivat samanaikaisesti, DES:lla todella saatiin tietoa hänen todellisesta kokemuksestaan – ei ainoastaan hänen omista käsityksistään siitä, millainen hänen kokemuksensa on.

Näkemykseni mukaan Hurlburtin tulkinta on oikea. Fran ei ilmeisesti ollut tietoinen kykyjensä poikkeuksellisuudesta, jonka vuoksi ei ole syytä olettaa, että hänen raporttinsa taustalla olisi ollut hänen käsityksensä omasta poikkeavasta

⁷³ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 32

⁷⁴ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 33

kokemuksestaan.⁷⁵ Esimerkki antaa siis syyn uskoa, että koehenkilöiden raportit heijastelevat vähintäänkin *jossain määrin* heidän kokemustaan. Hyväksyn Hurlburtin päätelmän, mutta saavutettu johtopäätös on eräässä mielessä itsestään selvä: harva psykologi tai filosofi väittää, että kokemukseen ei ole *minkäänlaista* pääsyä. Schwitzgebel on käyttänyt merkittävän osan urastaan introspektion mahdollisuuksien kyseenalaistamiseen.⁷⁶ Jyrkästä skeptisyydestään huolimatta hänkään ei väitä, ettei ihmisillä olisi *lainkaan* pääsyä omaan kokemukseensa. Hänen teesinsä on, että ihmiset tekevät suotuisissakin olosuhteissa merkittäviä virheitä harjoittaessaan introspektiota.⁷⁷ Täten Franin tapaus ei osoita mitään uutta tai yllättävää suurimmalle osalle filosofiista ja psykologeista: se toimii argumenttina ainoastaan sitä radikaalia käsitystä vastaan, että introspektion on *mahdotonta* ja että sen tulokset heijastelevat *ainoastaan* koehenkilöiden arkipsykologisia teorioita. Tämä tapaus antaa siis tukea vain sille vaatimattomalle väitteelle, että DES:n avulla voidaan saavuttaa jossain määrin todenmukaista tietoa koehenkilön kokemuksesta.

4.4 DES:n vahvuudet suhteessa muihin introspektion menetelmiin

Kuten mainittua, Hurlburtin lähtökohta menetelmää suunniteltaessa oli välttää klassisen introspektion perustavanlaatuiset ongelmat. Metodin ilmeinen vahvuus on tilanteen luonnollisuus. Samoin keskeinen parannus klassisen introspektion metodiin verrattuna on se, että laite piippaa satunnaiseen aikaan. Nojatuoli-introspektiota voi tuki harjoittaa itselle tyypillisissä olosuhteissa, mutta yllätysaspekti jää täysin puuttumaan. Tämä on suurempi ongelma kuin miltä se pintapuolisesti näyttää. Kun päätät alkaa tutkia omaa kokemustasi, tutkit itseäsi tutkimassa omaa kokemustasi: introspektion akti on osa sitä kokemusta, johon kohdistat huomiosi.

Sattumanvaraiseen aikaan piippaavan laitteen pääasiallinen funktio on nimenomaan päästä eroon tästä ongelmasta. On epäselvää, auttaako tämä ratkaisemaan edellä kuvailtuja ongelmia. Palaan tähän kysymykseen myöhemmässä vaiheessa

⁷⁵ Schwitzgebel & Hurlburt 2006, 34

⁷⁶ Schwitzgebel 2006, 13

⁷⁷ Schwitzgebel 2007, 2

tarkemmin. Hurlburt on monessa yhteydessä kritisoinut nojatuoli-introspektiota. Esimerkiksi Bernard Baars väittää, että ihmiset puhuvat itselleen jokaisena päivän hetkenä.⁷⁸ Eräs DES:n vakuuttavimmista tuloksista on, että näin ei ole.⁷⁹ Baarsin väite ei perustu tutkimukseen vaan käsitykseen omasta tietoisuudesta ja tästä käsityksestä tehtyyn yleistykseen. On luultavasti niin, että ihmiset puhuvat itselleen silloin, kun he tarkastelevat, puhuvatko he itselleen. Tämä ei kuitenkaan kerro mitään niistä tilanteista, joissa huomio on kohdistunut johonkin muuhun asiaan. Tämä esimerkki on hyvä osoitus nojatuoli-introspektion vakavista puutteista. Hurlburtin vakuuttavin argumentti nojatuoli-introspektiota vastaan on, että suuri osa DES:n koehenkilöistä *yllättyvät* omista kokemuksistaan ja alkavat epäillä omaa nojatuoli-introspektiotaan.⁸⁰ Hurlburtin mukaan DES auttaa koehenkilöitä ymmärtämään oman kokemuksensa luonnetta paremmin.

4.5 Käsitteiden käyttöön liittyvät ongelmat DES:ssa

Hurlburt katsoo, ettei sanavalinnoilla ole menetelmän tarkkuuden tai luotettavuuden kannalta suurtakaan merkitystä. Hän väittää, että käytännön kokeissa käsitteet, joilla on erilaisia merkityksiä, toimivat hyvinkin samalla tavalla.⁸¹ Hänen näkemyksensä mukaan yksikään käsite ei ole sinällään jotakin toista parempi vaan kaikissa on omat ongelmansa. Tästä johtuen on parempi vaihdella käsitettä, jotta mikään tietty painotus ei saa liian suurta roolia. Yleisimmin Hurlburt käyttää sisäisen kokemuksen käsitettä (*inner experience*), mutta vaihtelee tietoisesti eri käsitteiden välillä.⁸² Toisinaan hän puhuu koehenkilöille kokemuksesta (*experience*), välillä tietoisuudesta (*consciousness*). Mielenfilosofiassa nämä käsitteet ovat näkemykseni mukaan äärimmäisen lähellä toisiaan merkityssisällöiltään. Mikään ei kuitenkaan takaa, että koehenkilöt – jotka ovat maallikoita – ymmärtävät nämä käsitteet samalla tavalla. Hurlburt korostaa, että hän tarkoittaa käsitteillä täsmälleen samaa asiaa: sitä kaikkea, mikä on osana henkilön kokemusta tietyllä hetkellä. Hän samastaa

⁷⁸ Baars 2003, 106

⁷⁹ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 269

⁸⁰ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 185

⁸¹ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 181

⁸² Hurlburt & Heavey 2006, 1

aistihavainnot, tunnetilat, ajatukset ja mielikuvat. Tämän vuoksi on erikoista, että hänen eniten käyttämänsä käsite on *sisäinen kokemus*. Missä mielessä se on parempi kuin pelkkä *kokemus*? Käsitteen valinnalla hän tekee implisiittisesti eron sisäisen ja ulkoisen välille: onko jokin aistein saavutettavaa vai jotain sisäistä, jolle ei ole suoraa vastinetta ulkomaailmassa. Hurlburt siis ajattelee, että kyseistä erottelua eri kokemustyyppeihin ei ole mielekästä tehdä, mutta tekee sen siitä huolimatta käyttämällä käsitteitä epätasemmalla tavalla. Näkemykseni mukaan käsitteiden käytöllä on merkitystä varsinkin silloin, kun tutkimme niin hankalaa ja alati pakenevaa asiaa kuin kokemus.

Vielä huomattavasti ongelmallisempaa Hurlburtin käsitteiden käytössä on huomion (*attention*) samastaminen kokemuksen ja tietoisuuden käsitteisiin.⁸³ Käsitteiden käytöllä on tässä tapauksessa merkittäviä seuraamuksia. Käyttämällä huomion käsitettä identtisenä kokemuksen käsitteen kanssa, Hurlburt osoittaa ajattelevansa, että kokemus ei ole mitään enempää kuin se, mikä on annettuna ajanhetkenä huomion kohteena. Tällöin tutkimusmetodi määrittää *a priori* sen, minkä tulisi olla eräs introspektiivisen tutkimuksen kysymyksenasettelu. Hurlburt vastaa tähän kritiikkiin toteamalla, ettei hän ole kiinnostunut mistään muusta kuin itse kokemuksesta.

4.6 Menetelmän periaatteellinen ongelma

Tässä vaiheessa ei ole selvää, onko kysymys metodin luotettavuudesta empiirisesti ratkaistavissa: en tiedä, onko kysymys ylipäätään ratkaistavissa. Franin tapaus antaa syytä olettaa, että DES:n avulla saadaan tietoa muustakin kuin koehenkilöiden arkipsykologisista käsityksistä. Tämä ei tietenkään ole riittävä osoitus menetelmän luotettavuudesta.

Kyseessä on empiirinen koeasettelu, joten vaikuttaisi luonteelta tutkailla sen luotettavuutta tulosten perusteella. Tulokset eivät kuitenkaan ole empiirisiä sanan

⁸³ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 74

yleisessä mielessä. Kun Galilei pudottaa kaksi eripainoista esinettä Pisan kaltevasta tornista ja – vastoin Aristoteleen painovoimateoriaa – ne putoavatkin samalla nopeudella, voidaan puhua selkeästi empiirisestä kokeesta ja tieteellisestä tuloksesta. Esineiden putoamisnopeus on se, mitä tutkitaan ja juuri siihen saadaan vastaus. Vastaavasti Hurlburtin menetelmällä saavutettu aineisto ei välttämättä kerro mitään itse ilmiöstä – kokemukseen ei ainakaan tämänhetkisen tiedon valossa ole mahdollista päästä käsiksi objektiivisesti, kolmannen persoonan näkökulmasta. Lähtökohtaisesti on hankala ajatella sellaisia tuloksia, jotka antaisivat suoraa tukea käsitykselle metodin luotettavuudesta. Mikäli eri koehenkilöiden raportit viittaavat siihen, että heidän tapansa kokea on jotakuinkin samankaltainen, saattaa kyseessä olla jokin jaettu arkipsykologinen teoria. Vastaavasti toisistaan voimakkaasti poikkeavat tulokset voidaan selittää vaikkapa epätasällisella raportoinnilla tai eriävillä ennakkokäsityksillä kokemuksen luonteesta. Tällaiset toisistaan rajusti poikkeavat tulokset voidaan tulkita myös niin, että eri ihmisten tapa kokea todella on radikaalisti erilainen. Minkäänlainen jakauma tuloksissa ei näyttäisi suoraan tukevan väitettä, jonka mukaan metodi on luotettava.

Minkälaisia päätelmiä Hurlburt sitten on tehnyt vuosikymmenten työstään? Hänen mukaansa vaikuttaa siltä, että eri koehenkilöiden kokemukset poikkeavat toisistaan merkittävästi.⁸⁴ Tällä hän tarkoittaa esimerkiksi sitä, että jotkut ihmiset saattavat kokea emootioita kehossaan, toiset päässään. Joillakin emootiot ovat enimmäkseen kognitiivisia, toisilla niihin liittyy vahvasti kokemus tai tuntemus.⁸⁵ Hurlburt uskoo, että nämä eroavaisuudet ovat aitoja eroja eri ihmisten tavoissa kokea, eivätkä liity koehenkilöiden ennakkokäsityksiin.⁸⁶ Hurlburt on kohta 40 vuoden ajan tehnyt kokeita, koehenkilöitä on ollut useita satoja. Tutkimustulokset ovat kuitenkin hyvin vähissä. Tämä ei ole yllättävää: Hurlburtin metodista seuraa, ettei varsinaisia tuloksia ole syytä odottaa tulevaisuudessakaan. Ongelma ei varmastikaan ole aineiston määrä vaan menetelmän luonne.

⁸⁴ Hurlburt & Schwitzgebel, 253–54

⁸⁵ Hurlburt & Schwitzgebel, 187

⁸⁶ Olisi hyvin mielenkiintoista testata DES:lla esimerkiksi sellaisia ihmisiä, jotka uskovat ajattelun tapahtuvan sydämessä. Mikäli nämä ihmiset kokisivat ajattelevansa sydämellään ja nykyajan länsimaiset ihmiset kokisivat ajattelevansa päällään, olisi tämä osoitus, että DES:n tulokset heijastavat kulttuurisidonnaisia käsityksiä.

Koska Hurlburt ei suostu epäilemään koehenkilöidensä raportteja eikä tekemään niistä minkäänlaisia johtopäätöksiä, on lopputulos käytännössä ainoastaan valtava määrä aineistoa.⁸⁷ Hurlburt painottaa ennakkokäsitysten siirtämistä syrjään. Tästä seuraa se, että mitä ikinä koehenkilö sanookaan, Hurlburt ei lähtökohtaisesti epäile raporttia. Ei, vaikka ne olisivat ristiriidassa hänen omien kokemustensa ja muiden koehenkilöiden raporttien kanssa. Tästä neutraaliudesta seuraa, että monenlaisia raportteja kokemuksista pääsee tuloksiin. Tämä tutkimusaineisto tukee ajatusta, että ihmiset kokevat eri tavoilla. Koska ihmiset kokevat eri tavoilla, on haastattelijan siirrettävä ennakkokäsityksensä syrjään: kertoohan tutkimusaineistokin sen, että ihmiset kokevat eri tavoilla. Täten se, mikä lopulta tukee neutraalia asennetta, on tutkimustulos, joka vastaavasti on seurausta neutraalista asenteesta. Varovaisuus ja puolueettomuus ovat ensisijaisen tärkeitä, varsinkin introspektiota harjoittaessa, mutta Hurlburt on vienyt nämä tiedemiehen hyveet niin pitkälle, ettei suoranaisia tuloksia ole edes mahdollista saada. Mikäli kieltäytyy asettamasta hypoteeseja ja tekemästä päätelmiä, jotka eivät ole aivan täysin varmoja, tiede polkee paikallaan.

Edellä mainitun kehämäisyyden lisäksi DES:n ilmeinen ongelma on, että sen avulla ei voi saada selvyyttä yksittäiseen tutkimuskysymykseen.⁸⁸ Tämä on seurausta osittain samasta asiasta: metodin avoimuudesta ja neutraaliudesta. Mikä tahansa ennalta määrätty kysymys kokemuksen luonteesta saattaa johtaa koehenkilöä harhaan, avoin kysymys ei johdattele koehenkilöä. Tämä on varmasti totta, mutta toisinaan tieteessä on tehtävä kompromisseja. Selkeiden tutkimuskysymysten asettaminen ei ole ongelmaton, mutta siten voisimme sentään *saavuttaa tuloksia*. Hurlburt ymmärtää tämän ongelman, mutta siitä huolimatta suosii omaa menetelmäänsä. Hän kritisoi nykypsykologeja siitä, että heidän tavoitteensa on yleensä ainoastaan saada vahvistus hypoteesille, joka taasen ei useinkaan ole enempää kuin perusteeton ennakkokäsitys.⁸⁹ Täten ennakoasenne määrittelee tuloksen. Kuten mainittua, Hurlburtin päätös pidättäytyä ennakkokäsityksistä voi itse asiassa johtaa samaan. Tämä on hyvä osoitus introspektiivisen tutkimuksen ongelmallisuudesta.

⁸⁷ Vuonna 2009 Hurlburt kertoi New York Timesin haastattelussa (22. 12. lehti, sivulla D5 New Yorkin versiossa), että ei halua vielä tehdä yleistyksiä tuloksista. Tällöin hän oli tehnyt kokeita 35 vuotta.

⁸⁸ Schwitzgebel & Hurlburt 2011, 1

⁸⁹ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 261

4.7 Päätelmiä menetelmästä

Yllätyslementti ja koehenkilölle luontainen ympäristö ovat omiaan parantamaan metodia suhteessa ongelmiin, jotka liittyvät klassiseen introspektioon. Menetelmä tuo mukanaan uusia ongelmia, jotka eivät taasen ole ongelmia klassisessa introspektiossa. DES vaatii valtavasti koehenkilön muistilta. Haastatteluhan voi olla jopa vuorokauden viimeisen piippauksen jälkeen. Tässä ajassa muistiin tallennettuun kokemukseen voi sotkeutua omia käsityksiä kokemuksesta, osia voi yksinkertaisesti unohtua tai muut vastaavat kokemukset voivat vaikuttaa muistikuvaan. Onko todella realistista ajatella, että koehenkilö kykenee palauttamaan mieleensä vuorokauden takaisen mielikuvan? Toisinaan Hurlburt jopa pyytää koehenkilöään tarkentamaan mielikuvastaan antamaansa raporttia.⁹⁰ Hurlburt siis uskoo, että koehenkilön on mahdollista palauttaa mieleensä yksityiskohtia mielikuvasta.⁹¹ Oma käsitykseni on, että tilanne johtaa uuden mielikuvan luomiseen ja sen tarkastelemiseen. Hurlburt ei voi mitenkään tietää, puhuuko koehenkilö piippaushetken mielikuvasta vai jostain muusta. Kyse ei tietenkään ole siitä, että haastateltava valehtelisi: koehenkilölläkään ole mitään keinoa tietää, mitä mielikuvaa hän haastattelutilanteessa tutkailee. Triviaalissa mielessä tietenkin uutta – vanhoihin mielikuviinhan emme pääse käsiksi introspektion keinoin – mutta sen samanlaisuus tai erilaisuus suhteessa piippaushetken mielikuvaan on mysteeri kaikille osapuolille.

Wundtin ja Titchenerin klassinen introspektio perustui erittäin pitkään harjoitteluaikaan ja sensoristen syötteiden introspektioon: koehenkilön tuli esimerkiksi arvioida, kumpi kahdesta väristä on kirkkaampi tai tunnistaa hiljainen tonaalinen ääni atonaalisesta äänimassasta.⁹² Hurlburtin metodi on päinvastainen. Tehtävänä on kuvailla kokemusta koko laajuudessaan, eikä harjoittelulla ole merkittävää roolia. Toisinaan tutkijat moittivat klassista introspektiota koehenkilöiden kouluttamisesta, naiivi koehenkilö on vailla haitallisia psykologisia ennakkokäsityksiä.⁹³ Vastaavasti esimerkiksi Titchener katsoi, ettei kukaan ole

⁹⁰ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 96–97

⁹¹ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 96

⁹² Schwitzgebel 2007, 280

⁹³ Schwitzgebel 2004, 61

milloinkaan vailla ennakkokäsityksiä kokemuksen luonteesta.⁹⁴ Titchenerin käsityksen mukaan introspektion harjoittaminen on taito muiden joukossa: hän ei missään nimessä ottaisi vaatimaan kemialliseen kokeeseensa kokematon laborantti – yhtä vähän hän haluaa kokematon ja täten taitamatonta koehenkilöä introspektiivisiin testeihinsä.

Hurlburt ei väitä, että introspektiivinen harjoittelu olisi haitallista, vaan että DES on klassiseen introspektioon verrattuna helppoa. Pitkällinen harjoittelu ei ole tarpeellista. Tämä on erikoinen väite: onhan tarkastelun kohteena kokemus kokonaisuudessaan, kun taas Titchener oli kiinnostunut ainoastaan esimerkiksi yhden äänen tarkkailusta. Toisekseen Hurlburt korostaa, että varsinkin ensimmäisen parin päivän tulokset heijastavat enemmän koehenkilön ennakkokäsityksiä kuin kokemuksen luonnetta.⁹⁵ Hurlburt siis olettaa, että toiminta on aluksi hyvin vaikeaa, mutta tästä huolimatta koehenkilö saavuttaa korkean taitotason nopeasti. Tämä erikoinen käsitys vaatisi tuekseen vankat perusteet.

5 Mielen teorialat ja introspektio

Sekä klassinen että moderni introspektio vaikuttavat neutraaleilta metodeilta, kumpikaan ei lähtökohtaisesti väitä mitään mielestä. Näin tietenkin pitääkin olla, niiden tarkoitushan on *selvittää* asioita mielestä. Tämä puolueettomuus on kuitenkin näennäistä. Esittelen seuraavassa infallibilismin ja kartesiolaisen teatterin käsitteet, joiden avulla argumentoin, että sekä introspektio että siihen kohdistettu kritiikki rakentuvat perusteettomalle käsitykselle mielestä ja kokemuksesta. Edellä esittelin klassiseen ja moderniin introspektioon liittyviä ongelmia. Seuraavassa perustelen, että näiden lisäksi introspektion harjoittamiseen liittyy syvä periaatteellinen ongelma.

⁹⁴ Titchener 1912, 489

⁹⁵ Hurlburt & Schwitzgebel 2007, 75

Descartes tunnetusti katsoi, että mieli ilmenee meille välittömänä ja kirkkaana. Aistimme sen sijaan voivat johtaa meitä harhaan. Samoin on mahdollista, että kokemukseni on pahansuovan demonin aikaansaannosta – mutta itse *kokemuksesta* en missään tapauksessa voi erehtyä. Vaikka ulkomaailmaa ei olisi olemassa, en voi erehtyä ulkomaailmaa koskevasta *kokemuksestani*. Tätä käsitystä kokemuksesta kutsutaan infallibilismiksi. Osoitan esimerkein, että infallibilismi perinteisessä muodossaan on yksiselitteisen virheellinen näkemys: kokemus ei ole meille kirkas ja ongelmattomasti annettu. Tarkastelen Eric Schwitzgebelin käsitystä infallibilismista. Schwitzgebel on vienyt infallibilismikritiikkinsä loppuun saakka, väittäen, että meillä ei ole missään olosuhteissa ehdotonta episteemistä etuoikeutta omaan kokemukseemme.⁹⁶ Mikäli Schwitzgebel on oikeassa, introspektiossa koehenkilön suhde omaan kokemukseensa on samankaltainen kuin silminnäkijän suhde tapahtuneeseen rikokseen: molemmissa tapauksissa subjekti voi suotuisissakin olosuhteissa erehtyä siitä, mitä todella tapahtui. Asiat kokemuksessa tai rikospaikalla tapahtuivat yhdellä tavalla, koehenkilö ja silminnäkijä havaitsivat asiat toisella tavalla.

Schwitzgebelin väitteen taustalla on *kokemuksen faktojen ja kokemuksesta esitettyjen*⁹⁷ arvostelmien välinen jaottelu. Tämä jako on ilmeisin tapa haastaa infallibilismi. Mikäli tällainen kokemuksesta tehty jaottelu on oikea, infallibilismi osoittautuu yksiselitteisen virheelliseksi kannaksi. Tällöinhän henkilö voi konkreettisesti erehtyä kokemuksestaan. Argumentoin seuraavassa Dennettin kartesiolaisen teatterin ajatusta hyödyntäen, että Schwitzgebelin jako edellyttää kummallista ja täysin perusteetonta mielen ontologiaa. Väitän, että puhe *kokemuksesta väärässä olemisesta* on mielettömyyttä. Tällöin infallibilismi kumoutuu osittain, mutta pitää osittain pintansa: mieli ei ole meille kirkas ja selkeä, muttei siitä voi kuitenkaan erehtyä sanan varsinaisessa mielessä. Tämän jälkeen

⁹⁶ Schwitzgebel 2007, 2

⁹⁷ Käyttäessäni esittämisen käsitettä tässä yhteydessä, en tarkoita, että arvostelmaa tulisi esittää, eli raportoida. Suomen kielessä ei ole hyvää ilmaisua sille täsmälliselle merkitykselle, mitä pyrin tavoittamaan. Jos olisi suomen kieliopin mukaista "tehdä arvostelmia", käyttäisin tätä ilmaisua. Kun puhun arvostelmien esittämisestä, voi tilanteen tulkita niin, että introspektion ongelma on raportointivaiheessa, eli että introspektiivinen akti saavutti "oikean kokemuksen", mutta arvostelman esittäminen epäonnistui. Tätä en tarkoita. Arvostelman tekeminen vastaavasti voisi viitata oikeaan asiaan, eli itse introspektion aktiin.

kehittelen vaihtoehtoisen tavan ymmärtää kokemuksen luonnetta. Lähtökohdat ovat hankalat: toisaalta muutamien seuraavassa esittelemieni esimerkkien valossa vaikuttaa vahvasti siltä, että ihmiset *jatkuvasti erehtyvät* omasta kokemuksestaan, toisaalta tämänkaltainen puhumisen tapa on filosofisesti hyvin ongelmallinen. Rakennan teorian mielestä, jonka avulla on mahdollista selittää ongelmalliset tapaukset ilman kartesiolaisen teatterin olettamista.

Tässä luvussa asetan Dennettin ja Schwitzgebelin teorat mielestä vastakkain. Psykologit eivät useinkaan puhu mieleen liittyvistä teoreettisista kysymyksistä riittävän selkeästi, tästä johtuen filosofit hoitavat väittelyn. Osoitan, että edellisissä luvuissa esittelemäni introspektion muodot pitävät sisällään Schwitzgebelin puolustamia virheellisiä käsityksiä mielestä. Psykologien näkemykset ovat usein paremmin piilossa: he kuvittelevat tekevänsä puhtaan metodologisia ratkaisuja, eivätkä täten puhu mielen toimintaan liittyvistä käsityksistään. Tulemme huomaamaan, että raja metodologisten ja ontologisten sitoumusten välillä on usein häilyvä.

5.1 Infallibilismi

Infallibilismi suhteessa mieleen tarkoittaa sitä, että omasta kokemuksesta ei voi olla väärässä. Aistini voivat pettää minut, mutta oma tietoisuuteni ilmenee minulle kristallinkirkkaana ja totuudenmukaisena. Toisessa meditaatiossaan Descartes antaa ymmärtää, että tämänhetkinen tietoinen kokemus on täysin immuuni erehdykselle.⁹⁸ Siitä lähtien tämä näkemys on ollut keskeinen osa länsimaista filosofiaa. Infallibilismi tuntuisi lepäävän sen olettamuksen varassa, että kokemus on jotakin annettua. Siitä ei voi erehtyä, koska se, miltä kokemus *vaikuttaa*, on se, mitä kokemus *on*. Jopa suuri skeptikko Hume, joka epäili – vähintäänkin metodologisesti – lähes kaikkea, totesi tietoisuudesta, että:

⁹⁸ Descartes 1641/1984

For since all actions and sensations of the mind are known to us by consciousness, they must necessarily appear in every particular what they are, and be what they appear.⁹⁹

Hume vetoaa kokemuksen annettuuteen: oma kokemukseni on oma kokemukseni ja annetusti tosi. Täten asiat eivät voi tietoisuudessani vaikuttaa olevan yhdellä tavalla ja kuitenkin olla toisella tavalla. Vaikka aistini pettäisivät minut, itse *kokemuksesta* en kuitenkaan voi olla väärässä. Tätä erottelua voi havainnollistaa optisen illuusion avulla. Kahdesta samanpituisesta viivasta toinen voi näyttää pidemmältä, eli suhteessa maailman tosiasioihin voin olla väärässä. Tästä huolimatta – ajattelee infallibilisti – en voi olla väärässä siitä, että *minun mielestäni viiva näyttää pidemmältä*. Vaikka tietoisesti kokemukseni olisikin aiheuttanut pahantahtoinen henki, eikä minun aistimaani ulkomaailmaa olisikaan olemassa, *kokemukseni* ovat epäilyksettä juuri sellaisia kuin miltä ne vaikuttavat. Tämänkaltainen argumentointi on eittämättä hyvin vetoavaa. Argumentti perustuu sille itsestään selväksi oletetulle asialle, että käsitys kokemuksesta on yhtä kuin itse kokemus. Bertrand Russell argumentoi samalla tavalla vielä 1900-luvulla.

My knowledge of the table as a physical object... is not direct knowledge. Such as it is, it is obtained through acquaintance with the sense-data that make up the appearance of the table. We have seen that it is possible, without absurdity, to doubt whether there is a table at all, whereas it is not possible to doubt the sense-data.¹⁰⁰

Voimme epäillä jopa pöydän olemassaoloa, mutta emme omaa aistimustamme pöydästä. Russell ilmaisee eksplisiittisesti, että ihmisillä on täysin suora ja ongelmaton pääsy omiin aistihavaintoihinsa. Hume ja Russell olisivat varmasti jossain yhteydessä kyseenalaistaneet infallibilismin, mikäli he olisivat nähneet kyseenalaistamisen mielekkäänä vaihtoehtona. Kartesiolainen kahtiajako epäluotettaviin aisteihin ja kaikkien epäilysten yläpuolella olevaan kirkkaaseen ja läpinäkyvään kokemukseen on siis pitkään ollut länsimaaisessa ajattelussa kiistaton tosiasia.

⁹⁹ Hume 1740/1978, 190

¹⁰⁰ Russell 1912/1959, 47

Havaitsemme, että infallibilismin puolesta argumentoidaan tietyillä olettamuksilla, joita ei osata epäillä. Mieli näyttäytyy meille suoraan ja esteettömästi, eikä siitä täten voi erehtyä. Infallibilismin voisi kiteyttää niin, että mieli on *yksitasoinen* suhteessa introspektion aktiin, eli että erottelua kokemuksen ja siitä esitetyn introspektiivisen arvostelman välillä ei ole mahdollista tehdä. Sillä mikäli tällainen erottelu on tehtävissä, vaikuttaa ilmeiseltä, että voimme erehtyä kokemuksestamme. Arvostelmamme mistä tahansa voivat olla virheellisiä, miksei sitten jostakin niin ailahtelevasta, muuttuvasta ja häilyvästä kuin kokemus? Kysymys kuuluu siis, onko kokemus meille jotain annettua vai voimmeko erehtyä siitä samalla tavalla kuin voimme erehtyä aistihavainnoissamme suhteessa ulkoisen todellisuuden tosiasioihin?

Lähtökohtaisesti *vaikuttaa* siltä, että infallibilismin hyväksyminen tekee introspektion metodien pohtimisen absoluuttisen turhaksi toiminnaksi. Mikäli infallibilismi mielen suhteen pitäisi paikkansa, kaikki introspektio olisi täsmälleen yhtä hyvää ja tulokset olisivat aina ja väistämättä todellisuutta vastaavia – ellei koehenkilö sitten valehtelisi. Koehenkilöllähän olisi aina ja kaikkialla täydellinen pääsy omaan kokemukseensa, jonka vuoksi on aivan sama, millaista metodologiaa käyttää. Näin ei kuitenkaan tuntuisi olevan, vaan koeasetelmilla on suuri merkitys. Mistä kummasta tässä oikein on kysymys: onko infallibilismi historian romukoppaan kuuluva erhe vai onko se yhä puolustettavissa?

5.1.1 *Infallibilismin vastaiset argumentit*

Yleisesti ottaen asiaan vihkiytymättömillä ihmisillä on sellainen käsitys, että heidän näkökenttensä on tarkka hyvin laajalta alueelta.¹⁰¹ Todellisuudessa tarkan näkemisen alue on kuitenkin kutakuinkin peukalon kynnen kokoinen käden ollessa ojennettuna suoraksi.¹⁰² Minkälaisia johtopäätöksiä tästä merkittävästä epäsuhdasta tulisi tehdä? Lähtökohtaisesti vaikuttaa siltä, että tällainen kokemusta koskeva arvostelma on yksiselitteisen väärä. Millään tavalla ei ole totta, että henkilön näkökenttä todella on

¹⁰¹ Schwitzgebel 2007, 3

¹⁰² Schwitzgebel 2007, 3

valokuvan kaltainen. Schwitzgebel päättelee tästä ja muista vastaavanlaisista esimerkeistä, että kokemus on erotettavissa kokemukseen liittyvistä käsityksistä. Miten muuten voisimme ymmärtää tämänkaltaisia virheitä? Schwitzgebel käyttää tätä ja muita vastaavanlaisia esimerkkejä osoittaakseen, että introspektio on äärimmäisen epävarmaa ja epätarkkaa: ihmisillä ei ole ongelmattonta pääsyä omaan kokemukseensa ja täten infallibilismi on virheellinen näkemys.

Schwitzgebel esittää toisenkin esimerkin siitä, miten erehdymme tietyistä mielen faktoista: 1950-luvulla vallitseva käsitys oli, että unemme ovat mustavalkoisia.¹⁰³ Onko tästä pääteltävä, että olemme jollakin tavalla väärässä kokemuksen faktoista? Schwitzgebel katsoo – käsittääkseni hyvin perustein – että koska tuolloin kaikki liikkuva kuva oli mustavalkoista, ihmiset ajattelivat uniensakin olevan sellaisia. Schwitzgebel tulkitsee tämän ilmeisellä tavalla: ihmiset erehtyvät kokemuksen todellisesta luonteesta. Mikäli todella tietäisimme oman kokemuksemme luonteen, miksi ihmeessä uskoisimme tällaista väitettä? Palaan tähän esimerkkiin myöhemmin tarkemmin ja analysoin, onko Schwitzgebelin tulkinta ainoa mahdollinen.

Jyrkimmätkin infallibilismin kriitikot antavat usein myöden kritiikeissään. Daniel Dennettin mukaan ihmisillä on, huolimatta yleisestä kehnoudestaan introspektion saralla, *jonkinlainen* etuoikeus suhteessa omaan kokemukseensa.

Jos tahdot, että uskomme kaiken, mitä sanot fenomenologiastasi, silloin et pyydä vain, että sinut otetaan vakavasti vaan että sinulle myönnetään paavillinen erehtymättömyys, ja tämä on liikaa pyydetty. Et ole auktoriteetti siinä, mitä sinussa tapahtuu, vaan ainoastaan siinä, mitä sinussa *näyttää* tapahtuvan, ja annamme sinulle täydet diktaattorin valtuudet selostaessasi, miltä sinusta näyttää ja *miltä tuntuu olla sinä*.¹⁰⁴

Dennett erottaa kokemuksen kokemuksesta esitetystä arvostelmasta: ihminen on auktoriteetti suhteessa siihen, *mitä hänessä näyttää tapahtuvan*, ei suhteessa siihen, *mitä hänessä todella tapahtuu*. Ensimmäisestä ihmiset eivät voi olla väärässä, jälkimmäisestä voivat. Sen suhteen heillä ei ole paavillista erehtymättömyyttä.

¹⁰³ Katso lisää: Schwitzgebel 2001

¹⁰⁴ Dennett 1999, 116

Schwitzgebel argumentoi, että huomattavasti mielekkäämpi tapa ilmaista asia on, että olimme yksinkertaisesti väärässä.¹⁰⁵ Ei niin, että olimme tavallaan oikeassa ja tavallaan väärässä. Sekä Schwitzgebel että Dennett siis erottelevat omilla tavoillaan kokemukset ja kokemuksesta esitetyt arvostelmat. Schwitzgebel korostaa, että kokemuksen faktoja koskevat arvostelmamme voivat olla virheellisiä ja täten voimme olla yksiselitteisen väärässä kokemuksistamme. Dennett tekee samankaltaisen jaottelun, mutta hän korostaa, että arvostelmamme ovat siinä mielessä tosia, että olemme väistämättä oikeassa siitä *miltä kokemuksemme meistä vaikuttavat*. Dennettin jako on hyvin kummallinen, mistä Schwitzgebel kritisoikin Dennettiä.¹⁰⁶ Eikö se, millaista *luulen*, että on olla minä ole täsmälleen sama asia kuin se, millaista *on* olla minä? Schwitzgebel ei ymmärrä Dennettin jakoa, mutta kuitenkin sortuu itsekin eräänlaiseen dualismiin puhumalla kokemuksen faktoista irrallaan koetusta kokemuksesta.

Tilanne on hyvin sekava. Infallibilismi sentään oli yksinkertainen ja sisäisesti koherentti näkemys mielestä – valitettavasti se vaikuttaa olevan väärä, ainakin äärimmäisessä muodossaan. Introspektion avulla saavutetut tulokset ovat monenlaisia, mutta se yhtäläisyys löytyy kaikista, että introspektio on hankalaa ja monessa mielessä ongelmallista. Tämä yksinkertainen havainto on vasten perinteistä infallibilismia: mikäli Descartesin näkemys mielestä pitäisi paikkansa, introspektion harjoittaminen olisi triviaalin helppoa toimintaa. Pyrin selventämään tätä hankalaa tilannetta kartesiolaisen teatterin käsitteen avulla.

5.2 Kartesiolainen teatteri

Kartesiolainen dualismi on varmastikin karkotettu mielenfilosofiasta jo aikaa sitten. Harva puolustaa perinteistä jakoa sokeaan materiaan ja siitä itsenäiseen henkisubstanssiin. Tästä huolimatta vaikuttaa siltä, että kartesiolainen perinne eräässä vivahteikkaammassa muodossaan elää yhä syvällä ajattelussamme.¹⁰⁷ Kuten

¹⁰⁵ Schwitzgebel 2007, 2

¹⁰⁶ Schwitzgebel 2007, 12

¹⁰⁷ Dennett 1999, 127

mainittua, Descartesin ajatteluun usein yhdistetty käsitys mielen läpinäkyvyydestä ja siitä seuraava infallibilismi on vaikuttanut valtavasti länsimaiseen ajatteluun. Tämä ei ole Descartesin ainoa perintö: Dennettin kartesiolaiseksi teatteriksi nimeämä käsitys mielen toiminnasta on yhä voimissaan.¹⁰⁸ Tässä käsityksessä ei ole kysymys substanssidualismista, vaan ennemminkin kartesiolaisesta materialismista, joka kuitenkin pitää sisällään tietyn dualismin suhteessa kokemukseen.

Descartes sijoitti sielun käpyrauhaseen. Vaikkemme vieläkään ole selvillä tämän herneen kokoisen aivopuoliskojen välissä sijaitsevan rauhasen funktiosta, emme varmasti enää ajattele, että siellä sijaitsee aivojen ohjaamo tai toimintakeskus. Tästä huolimatta käsitys, että aivoissa on jokin kokemuksen yhteen kokoava voima, elää yhä. Tätä Dennett kutsuu kartesiolaiseksi teatteriksi.¹⁰⁹ Kartesiolainen teatteri on pään sisällä sijaitseva erilaiset tietoisuuden osat yhteen kokoava "se jokin". Jo William James totesi, ettei aivoissa näyttäisi olevan sellaista solujen ryhmää, joka olisi aivojen voimakeskus.¹¹⁰ Kyse ei olekaan siitä, että kukaan suoranaisesti ajattelisi löytävänsä tällaista pistettä aivoista. Kartesiolainen teatteri on usein implisiittinen olettamus, ajattelutottumus josta ei ole päästy eroon.

On hankala sanoa, mitkä kaikki tekijät ovat olleet pitämässä tätä käsitystä hengissä, mutta yksi on varmasti oma kokemuksemme. Tietoisuus *tuntuu* yhtenäiseltä ja koherentilta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että se olisi sitä millään perustavanlaatuisella tavalla. Tämä käsitys saattaa siis johtua yksinkertaisesti yhtenäisyyden vaikutelmasta, joka osoittautuu esimerkin valossa lähes väistämättömäksi.

Pohtiessamme esimerkiksi vauvan kokemusta, voimme ajatella sen olevan kaoottista ja jäsentymätöntä – tämä vaikuttaa aivan järkevältä ajatukselta. Mutta huomaamme nopeasti, että tämä kaoottisuus ja jäsentymättömyys on sitä ainoastaan *meidän näkökulmastamme*. Vauvalle tuo meidän näkemyksemme mukaan kaoottinen ja

¹⁰⁸ Dennett 1999, 128

¹⁰⁹ Dennett 1999, 121

¹¹⁰ James 1890/1981

jäsentymätön maailma on ainoa olemassa oleva maailma ja siten tavanomainen. Mikäli vauva osaisi kuvailla kokemustaan, hän ei varmaankaan kertoisi siitä outona ja kaoottisena. Emme yksinkertaisesti pääse oman nahkamme ulkopuolelle tässä suhteessa: subjektille oma subjektiivisuus on normaalia. Ainoastaan poikkeava kokemus voi näyttäytyä outona, esimerkiksi huumeiden vaikutuksen alla oleminen tai kummalliset unitapahtumat. Huomion arvoista on, että nämäkin vaikuttavat usein erikoisilta vasta jälkikäteen. Emme unessa ala pohtia unen logiikan (tai sen puutteen) kummallisuutta. En tiedä millaista tarkalleen ottaen on olla lepakko, mutta olen vakuuttunut, että se on täysin normaalia – mitenkä muutenkaan? Descartesin ja häntä seuranneiden teorialat tietoisuuden eri osat yhteen kokoavasta komentokeskuksesta ja sen tarpeellisuudesta saattavat siis ainakin osaltaan perustua siihen, että mieli koetaan jäsentyneeksi, mikä taas on enemmän tai vähemmän väistämätöntä.

Mielen yhtenäisyys ei ole kartesiolaisen teatterin ainoa ominaisuus. Toinen introspektion kannalta erityisen keskeinen siihen liittyvä käsitys tietoisuudesta on, että se on jollakin tavalla objektiivisesti olemassa oleva, riippumatta kokemuksesta koskevista käsityksistämme. Kokemuksen videoprojektori pyörii, vaikkei kukaan olisikaan katsomassa.

Ei ole olemassa mitään tietoisesta kokemuksesta maailmaa, joka olisi riippumaton erilaisten sisällön kantajien vaikutuksista toimintaan... Jos jossain olisi etuoikeutettu kartesiolainen teatteri, voisi se ainakin tarkoittaa, *että elokuva totisesti esitettiin siellä*, vaikkakaan kukaan ei muista nähneensä sitä.¹¹¹

Näin esitettynä kanta, jota vastaan Dennett argumentoi, kuulostaa hyvin erikoiselta. Sen keskeinen sisältö kuitenkin löytyy monen ajattelijan käsitysten takaa. Schwitzgebelin käsitykset tietoisuudesta olettavat kartesiolaisen teatterin.

The introspection of current conscious experience, far from being secure, nearly infallible, is faulty, untrustworthy, and misleading, not just *sometimes a little* mistaken, but *massively* mistaken, about a great

¹¹¹ Dennett 1999, 153

variety of issues. If you stop and introspect now, there's likely very little you should confidently say you know about your own current phenomenology.¹¹²

Schwitzgebel on toki tiettyssä mielessä oikeassa. Kokemus *on* häilyvää eikä missään nimessä aina selkeää ja kirkasta, mutta mistä ihmeestä me *erehdymme massiivisesti?* Ilmeisesti siitä, millainen kokemus *oikeasti on*. Päätelmän ongelmallinen osa on se, että olisi olemassa jokin selkeä ja kirkas kokemus, johon emme pääse käsiksi. Ajatus on ymmärrettävä ja yleinen, mutta täysin perusteeton. Yksi syy tämän käsityksen taustalla on kokemuksen rinnastaminen havaitsemiseen. Ajatelkaamme vaikkapa näköhavaintoa (esimerkki on keskeiseltä filosofiselta sisällöltään sama, oli kyseessä mikä aisti tahansa). Mikäli havaitsemme pellolla lehmän ja myöhemmin toteammekin sen olevan heinäpaali, vika on mitä ilmeisimmin meissä. Heinäpaali oli heinäpaali myös sillä hetkellä, kun luulimme sitä lehmäksi. Schwitzgebel tuntuisi ajattelevan samalla tavalla kokemuksesta. Edellisessä lainauksessa hän puhuu siitä, miten heikko käsitys meillä on siitä, mitä kokemuksessamme tapahtuu. Eli se, mitä kokemuksessa *vaikuttaa tapahtuvan*, ei ole se, mitä kokemuksessa *todella* tapahtuu. Tämä ajattelutapa synnyttää kummallisen asioiden luokan: objektiivisesti subjektiiviset kokemukset.¹¹³ Nämä ovat sellaisia asioita, miltä asiat todellisuudessa eli objektiivisesti jostakusta näyttävät, mutta miltä ne eivät subjektiivisesti hänestä näytä näyttävän.

Onko erottelu todelliseen ja näennäiseen kokemukseen mielekäs? Jos on, introspektiivisen tutkimuksen on tietenkin otettava se huomioon. Mikäli mieli osoittautuukin toisenlaiseksi, ovat lähtökohtamme suhteessa introspektioon luonnollisesti erilaiset. Schwitzgebelin introspektioon kohdistama kritiikki perustuu vahvasti tähän jakoon. Tilanteesta hankalan tekee se, että mikäli hylkäämme Schwitzgebelin käsityksen, meidän on luotava uusi näkemys siitä, miksi kokemuksemme ilmenee meille niin häilyvänä. Meidän tulee myös vastata hankaliin kysymyksiin: esimerkiksi siihen, miksi ihmiset erehtyvät tarkan näkemisen alueestaan – tai paremmin: miten tämänkaltaisen erehtyminen on mahdollista, jos kerran

¹¹² Schwitzgebel 2007, 19

¹¹³ Dennett 1999, 154

omasta kokemuksesta erehtyminen luo tämän mielettömältä vaikuttavan objektiivisesti subjektiivisten asioiden luokan?

5.2.1 Kartesiolaisen teatterin yhtenäisyysopin suhde introspektioon

Mihin ajatus kartesiolaisesta teatterista sitten johtaa? Ensinnäkin, vaikuttaa siltä, että tämä ajattelumalli johtaa käsitykseen, että kaikki introspektion keinoin saavutettava kokemus, kuten näköhavainnot, mielikuvat, äänet, hajut, onnen tunteet, ahdistus, epävarmuus ja keskittyneisyys ovat jossain tärkeässä mielessä samankaltaisia. On ilmeistä, että kokoamme äänet ja hajut eri aistielimin ja että eri aivoalueet ovat vastuussa niiden prosessoinnista. Tästä huolimatta monet filosofit ja psykologit – päätellen heidän muotoiluistaan – ajattelevat, että kokemuksessa on jotain perustavalla tavalla yhtenäistä. Vaikka kokemukset syntyisivätkin eri aivoalueilla, aivoissa on se jokin, joka kokoaa tämän kaiken yhteismitalliseksi kokemukseksi. Esimerkiksi Schwitzgebel puolustaa järkähtämättömästi Titchenerin aistiärsykekokeita, koska ne viittaavat hänen mukaansa siihen, että introspektio kykynä olisi kehitettävissä.¹¹⁴ Päättely etenee seuraavalla tavalla: on selvää, että aistein saavutettava tieto on kokemusta. Koska voimme kehittyä aistikokemuksen tarkkailijoina, voimme kehittyä kokemuksen havaitsijoina laajemminkin.

Schwitzgebelin päätelmä perustuu mitä ilmeisimmin käsitykseen kaiken kokemuksen samankaltaisuudesta. Mihin muuhunkaan voisi perustua kummallinen ajatus, että koska voimme kehittyä äänentaajuuksien ja värisävyjen tunnistamisessa, voimme kehittyä introspektion kyvyssä ylipäänsä? Vastaavanlaisella päättelyllä voi johtaa melko absurdeja näkemyksiä. Esimerkiksi, että kehittyminen viininmaistajana osoittaa, että on mahdollista oppia ymmärtämään omaa ahdistuksen kokemustaan paremmin. Miksi ihmeessä olisi? Eihän näillä asioilla ole kerta kaikkiaan mitään tekemistä toistensa kanssa. Korostan, että kysymys on nimenomaan julkilausumattomista taustaoletuksista: on hyvin vaikea kuvitella, että esimerkiksi Schwitzgebel eksplisiittisesti ilmaisisi tukensa kartesiolaiselle teatterille. En

¹¹⁴ Schwitzgebel 2004, 74

kuitenkaan osaa ajatella mitään muuta syytä tämänkaltaiselle päättelylle kuin implisiittisen näkemyksen, jonka mukaan kokemus on yhteismitallista.

Klassista introspektiota on kritisoitu valtavasti. En ole kuitenkaan kuullut kenenkään väittävän, että tällainen introspektio ei välttämättä ole introspektiota sanan varsinaisessa merkityksessä ollenkaan. Mainitsin asian lyhyesti klassisen introspektion yhteydessä. Käsiteltyämme kartesiolaista teatteria voimme nähdä ongelman uudessa valossa. Introspektio on määritelmällisesti nimenomaan mielen sisältöihin kohdistuvaa tarkastelua, tätä ei kaikeksi yksikään filosofi tai psykologi kiellä.¹¹⁵ Otetaan esimerkiksi näköhavainto. Mihin perustuu vankkumaton usko siihen, että Titchenerin koe, jossa hän käskää koehenkilöä vertailemaan erilaisia värisävyjä toisiinsa, on introspektiota? Väitän, että se perustuu jo mainittuun ajatukseen kaiken kokemuksen yhteismitallisuudesta. Ajatus siitä, että aistihavaintojen tarkastelu on introspektiota, ei nimittäin ole lähemmässä tarkastelussa itsestäänselvyys. Kartesiolainen teatteri astuu kuvaan tässä vaiheessa. Kuvitelkaamme aivojen oma komentokeskus, jossa kokemus yhdistyy kokonaisuudeksi. Tällöin kaikki kokemus on samanlaista – kaikkiin pääsemme käsiksi kääntämällä katseen sisäänpäin. Onko tämä todella luonteva tapa ajatella vaikkapa näkökokemuksesta?

Tavallaan ymmärrän houkutuksen. Meillähän ei tunnetusti ole pääsyä ulkomaailman objekteihin suoraan, vaan ainoastaan aistiemme välityksellä. Näiden avulla saavutettu informaatio prosessoituu automaattisesti matkalla kokemukseksi, emmekä siten koskaan aisti objekteja sellaisinaan. Tässä kantilaisessa mielessä olemme aina päämme sisällä, myös havainnoidessamme ulkomaailmaa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että katsoessamme omenaa tarkastelun kohde olisi samassa mielessä oman mielen sisältö kuin se on esimerkiksi pohtiessani tämänhetkistä tyytyväisyyden astettani. Schwitzgebel itse asiassa myöntää tämän.

Melanie's task in these interviews invites comparison to the task of reporting details of an outwardly witnessed event. Although Melanie

¹¹⁵ Schwitzgebel 2012, 1

isn't literally an "eyewitness" of her experience – we see things, of course, not our *experiences* of those things – her task bears an important resemblance to the task of an eyewitness asked to report some specific event, such as a crime.¹¹⁶

Kuitenkin osa hänen työstään perustuu ajatukselle, että introspektio kykynä on kehitettävissä¹¹⁷ ja todistusaineistona toimivat Titchenerin kokeet, joissa tarkkailun kohde on nimenomaisesti ääni tai kuva, joka ei suinkaan ole – kuten Schwitzgebel edellä kertoi – mielensisältö. Katsomme *esineitä*, emme *kokemuksiamme esineistä*. Se, onko tämä introspektiota, ei ole erityisen mielenkiintoinen kysymys: lopultahan tässä on kyse ainoastaan käsitteen määrittelystä. Voimme määritellä introspektion eri tavoilla, jolloin klassisen introspektion status suhteessa introspektion käsitteeseen muuttuu, mutta itse toiminta pysyy samana. Tärkeää on se, että asioiden näkeminen on *hyvin erilaista* kuin vaikkapa tunteiden tarkkaileminen, minkä Schwitzgebel myöntääkin. Tämä on argumentin ydin: kaikki kokemus ei ilmiselvästi ole samalla tavalla saavutettavaa. Miksi sitten puhumme yhdestä ainoasta introspektion metodista ja teemme päätelmiä yli rajojen? Schwitzgebel myöntää, ettemme katso kokemuksiamme havainnoista, vaan havainnon kohteita itseään. Titchenerin kokeissahan oli kysymys nimenomaan aistihavaintojen tarkkailusta. Miksi Schwitzgebel kuitenkin olettaa, että tämänkaltaisesta toiminnasta voisi päätellä ihmisten voivan kehittyä introspektion kyvyssä?

5.2.2 Introspektio ja kartesiolaisen teatterin kaksitasoinen kokemus

Kuten muistamme, oletus kokemuksen yhtenäisyydestä ei ole kartesiolaisen teatterin ainoa ominaisuus. Siihen liittyy myös ajatus kokemuksen kaksitasaisuudesta.

Miksi ihmisillä on tarve asettaa tällainen *näyttää joltakin* –projektori? Miksi heillä on taipumus ajatella, että aivojen editointihuoneille ei riittäisi lisätä sisältöä virtaan sen ollessa matkalla toiminnan säätelyyn ja muistiin? Ehkäpä he haluavat säilyttää tietoisuutta varten erottelun

¹¹⁶ Schwitzgebel & Hurlburt 2007, 235

¹¹⁷ Katso lisää: Schwitzgebel 2004

todelliseen ja näennäiseen. He haluavat vastustaa pirullista operationalismia, jonka mukaan se, mitä tapahtui (tietoisuudessa) on vain se, mitä muistetaan tapahtuneen.¹¹⁸

Onko todellisesta ja näennäisestä kokemuksesta puhuminen *missään mielessä* perusteltua vai johtaako se yksinkertaisesti harhaan? Eric Schwitzgebel argumentoi vakuuttavasti sen puolesta, että meillä ei ole suotuisissakaan olosuhteissa ehdotonta episteemistä etuoikeutta suhteessa omaan kokemukseemme. Tämä käsitys perustuu seuraaville olettamuksille:

1. On olemassa kokemuksen taso, jolla asiat ovat selkeästi jonkinlaisia, Schwitzgebel puhuu kokemuksen faktoista.
2. On olemassa arvostelmia tästä todellisen kokemuksen tasosta, nämä arvostelmat voivat milloin hyvänsä olla virheellisiä.¹¹⁹

Schwitzgebelin ratkaisu on ymmärrettävä. Vaikuttaahan ilmeiseltä, että ihmiset totta tosiaan *erehtyvät* kokemuksestaan. Esitin aiemmin esimerkin näkökokemusta koskevista käsityksistämme. Jos esimerkiksi käsitän oman näkökenttäni kuvan kaltaiseksi, eli kirkkaaksi, kauttaaltaan värikkääksi ja laajalta alueelta selkeäksi, olen hänen mukaansa yksiselitteisen väärässä kokemuksestani.¹²⁰ Schwitzgebel ei hyväksy, että henkilö olisi tässä tilanteessa *missään mielessä* oikeassa. Tämä on yksinkertaisuudessaan hyvin houkutteleva kanta. Schwitzgebel vertaa tilannetta rikoksen silminnäkijään. Analogia etenee seuraavalla tavalla: tapahtuu rikos, jolla on silminnäkijä. Oikeudessa silminnäkijä kertoo tapahtuneet asiat, osuen välillä oikeaan ja ollen toisinaan väärässä suhteessa siihen, mitä todellisuudessa tapahtui. Asioiden todellinen tila oli saavutettavissa: silminnäkijä ei vain katsonut oikeaan paikkaan tai oikealla tavalla. Tästä huolimatta *asiat todella tapahtuivat tietyllä tavalla*. Kenties kaikki tapahtui niin nopeasti ja yllättäen, että havainnointi oli tästä johtuen puutteellista. Kenties ennakkokäsitykset vaikuttivat tulkintaan: silminnäkijä raportoi havainneensa pistoolin rikollisen kädessä, ehkä se olikin vain mielen luomus.

¹¹⁸ Dennett 1999, 153

¹¹⁹ Schwitzgebel 2007 1–3

¹²⁰ Schwitzgebel 2007, 2

Silminnäkijöitä on tutkittu paljon ja on havaittu, että edellä mainitun kaltaiset ongelmat ovat hyvin tyypillisiä.¹²¹ Monessa mielessä analogia toimii mainiosti: silminnäkijä voi sekoittaa toden ja kuvitellun, näin voi käydä vaikkapa DES:n koehenkilöllekin. Molemmissa haastattelu tapahtuu reilusti tapahtuneen jälkeen ja mieli voi tehdä tepposet monella eri tavalla. Tietyissä mielessä analogia kuitenkin johtaa harhaan: tilanteen selkeä kaksitasoisuus, johon analogia nojaa, ei ole perusteltu olettaus. Toisaalta meillä on objektiivisten tapahtumien taso ja toisaalta silminnäkijän havainnon ja sen muistamisen taso. Samalla tavalla, ajattelee Schwitzgebel, meillä on todellisuus näkökentästä ja käsityksemme siitä. Analogia on monessa mielessä vetoava, mutta kuvaako se lopulta millään lailla mielen toimintaa?

Metodologisena ratkaisuna kaksitasoinen mieli tuntuisi toimivan hyvin. Sen avulla on helppo selittää tietynkaltaiset tilanteet. Ylipäätään se tuntuisi helpottavan asioista puhumista. Tämä puhumisen tapa vaikuttaa harmittomalta, mutta implikoi ontologisia oletuksia mielestä. Se pitää sisällään ajatuksen, että pään sisässä pyörii todellinen kokemus kartesiolaisessa teatterissa ja introspektio on pyrkimystä päästä selvyyteen tästä kokemuksen virrasta.

In sum: I want to read Dennett as saying (as I say) that there are facts about conscious experience, and that people often get these facts wrong, even when it's their own ongoing conscious experience at issue; and that although (obviously) each of us stands in some special relationship to her own experience, that special relationship confers upon us no unchallengeable authority about it. Dennett puzzles me when he asserts, on the contrary, that we can have some unchallengeable authority, despite our aptitude for error and the apparent availability of methods for outsiders to detect and correct those errors.¹²²

Tämä lainaus kuvaa erittäin kirkkaasti Schwitzgebelin tekemää jakoa. Asiasta ei jää pienintäkään epäselvyyttä: hän kannattaa kartesiolaista teatteria ja toivoo Dennettin ajattelevan samoin. Schwitzgebel ei ymmärrä, että yksi Dennettin pääasiallisista tavoitteista on nimenomaan päästä eroon tästä ajattelutavasta. Siitähän kartesiolaisen teatterin kritiikissä on kysymys. Koska Dennett ei hyväksy tätä

¹²¹ Schwitzgebel & Hurlburt 2006, 236

¹²² Schwitzgebel 2007, 12

jaottelua kokemuksen faktoihin ja arvostelmiin kokemuksesta, hänelle on vaikeaa käsitteellistää mitä tapahtuu, kun henkilö ikään kuin on väärässä kokemuksestaan. Aiemmin lainaamassani kohdassahan Dennett ilmaisee asian niin, että olen väistämättä oikeassa siitä, miltä asiat *vaikuttavat minusta*, mutta voimme erehtyä siitä, miten ne *todella ovat*.¹²³ Myöhemmin lainaamassani kohdassa hän nimenomaan painottaa, että ei ole olemassa mitään kokemuksen tasoa, millä asiat *todella ovat* jollakin tavalla.¹²⁴

Dennett puhuu naureskellen teatterista, jossa asiat *oikeasti* tapahtuvat tietyllä tavalla. Schwitzgebelin introspektiokritiikki perustuu täsmälleen Dennettin ivaamalle ajattelutavalle. Schwitzgebel ei voisi asiaa selkeämmin tuoda julki. On olemassa kokemuksen faktoja ja näistä faktoista me erehdymme. Miten tämän kohdan voi ymmärtää ilman ajatusta kartesiolaisesta teatterista? Schwitzgebel ei milloinkaan perustele käsitystään, kyseessä on mitä ilmeisimmin implisiittinen olettaus, jolle ajattelu rakentuu. Dennett ei itsekään ole kovin koherentti. Joissain kohdissa hän *näyttää* tekevän erottelun todellisen kokemuksen ja näennäisen kokemuksen välille, toisissa kohdissa hän kumoaa ajatuksen tyystin. Olemme selvittäneet, mistä Schwitzgebelin erikoiset puhumisen tavat johtuvat. Dennettin sekavalta vaikuttavaa näkemystä lienee syytä tarkastella hieman lähemmin.

5.3 Dennettin käsitys mielestä

Edellä olemme ihmetelleet Dennettin outoja ja ristiriitaisia puhumisen tapoja. Ei ole kovinkaan suopeaa olettaa, että hän olisi yksinkertaisesti mennyt samaan ansaan kuin Schwitzgebel. Kun hänen edellä lainaamiani näkemyksiään tarkastelee suhteessa hänen muuhun ajatteluunsa, kokonaisuus alkaa vaikuttaa koherentilta. Muistamme Dennettin ilmaisseen asian niin, ettemme ole paavillisen erehtymättömiä suhteessa siihen, mitä meissä *oikeasti tapahtuu*, ainoastaan siihen, mitä meissä *näyttää tapahtuvan*.¹²⁵ Kyseisessä kohdassa Dennett puhui

¹²³ Dennett 1999, 96

¹²⁴ Dennett 1999, 153

¹²⁵ Dennett 1999, 116

fenomenologiasta, joka hänellä tarkoittaa tämänhetkistä tietoista kokemusta. Täten on selvää, että Dennett puhuu kokemuksesta, ei esimerkiksi jostakin prosessoimattomasta raakadatasta tai muusta, joka on jossain mielessä mentaalista, muttei kuitenkaan läsnä kokemuksessa. Kyse ei siis ole epätarkasta käsitteiden käytöstä.

Dennett on tunnetusti ilmaissut, että *todellista fenomenologiaa* ei ole olemassakaan.¹²⁶ Dennettin on oletettu ajattelevan, ettei ihmisillä ole kokemusta laisinkaan. Tätä Dennett ei tietenkään tarkoita. Onhan hän ennen tätä huomautustaan puhunut kokemuksesta satoja sivuja. Dennettin muotoilu on parhaiten ymmärrettävissä siten, että tietoisuutta koskevat käsityksemme ovat virheellisiä: *sellaista* ensimmäisen persoonan fenomenologiaa, johon ihmiset yleisesti ottaen uskovat, ei ole olemassa.¹²⁷ Käsityksemme omasta kokemuksestamme perustuvat vääränlaiseen arkipsykologiaan ja virheellisiin analogioihin. Tämä pitää varmasti paikkansa: arkikäsityksemme kokemuksestamme vaikuttavat siitä esittämiimme arvostelmiimme.

Dennettille se, että kokemus vaikuttaa joltain, ei tarkoita, että se olisi sellainen. Hän argumentoi, että kokemus on mitä ilmeisimmin epifenomenaalinen, eli sillä ei ole mitään vaikutusta maailmaan.¹²⁸ Epifenomenaalinen tietoisuus on mahdotonta verifioida, joten missä mielessä sen olemassaolosta on järkevä puhua? Hän vertaa kokemusta epifenomenaaliin moottorihippareihin, joiden ennen uskottiin liikuttavan autoa. Havaittuamme, että moottorihipparit eivät todellisuudessa liikuta autoa, tästä olettamuksesta on luovuttava.¹²⁹ Tämän jälkeen puhe moottorihippareista on yksinkertaisesti tyhjää ja perusteetonta. Vertaus on hyvin ilmeisellä tavalla kummallinen. Moottorihippareiden poistaminen maailmasta ei muuta mitään, kokemuksen poistaminen maailmasta ei varmaankaan ole aivan yhtä merkityksetön asia.

¹²⁶ Dennett 1999, 414–15

¹²⁷ Zahavi & Gallagher 2008, 20

¹²⁸ Dennett 1999, 449

¹²⁹ Dennett 1999, 450

Oikeaa fenomenologiaa ei siis ole olemassakaan, väittää Dennett. Tämä auttaa meitä ymmärtämään hänen päällisin puolin ristiriitaisia väitteitään. Hänelle siis se, miltä jokin asia vaikuttaa, on kertakaikkista fiktiota. Täten hän ei erehdyksessä sitoudu samankaltaiseen käsitykseen kuin Schwitzgebel. Siinä missä Schwitzgebel puhuu kokemuksen faktoista ja käsityksistämme niistä, Dennett kieltää kokemusten itsenäisen olemassaolon ja kokemuksia koskevat käsitykset ovat nekin silkkää fiktiota. Dennettin myönnitys, että henkilö on auktoriteetti suhteessa siihen, miltä asiat hänestä vaikuttavat, ei ole kummoinenkaan myönnitys. Hänelle tämä ei ole riittävä ehto oikealle fenomenologialle. Kokemuksen laadullisia ominaisuuksia, eli kvalioita, ei ole olemassa eikä täten mitään todellista fenomenologiakaan. Kokemus on täyttä fiktiota.

Tämän pidemmälle emme voi mennä: olemme törmänneet perimmäisiin käsityksiin. Näkemykseni mukaan se, *miltä asiat tuntuvat*, on riittävä ehto oikealle fenomenologialle. Dennett syyttää oikeaan fenomenologiaan uskovia ihmisiä siitä, että tämä perinteinen käsitys on vanginnut heidän ajattelunsa.¹³⁰ Asian voi kääntää toisinkin: tieteellinen maailmankuva, jossa asiat ovat olemassa sikäli, kun niillä on jokin havaittavissa oleva vaikutus maailmassa, on sumentanut Dennettin ajattelun. Hän itsekin myöntää, että kvalioiden olemassaolo *vaikuttaa* ilmeiseltä. Dennett tekee aivan turhaan asiasta metafysisen kysymyksen. Miksi meidän ylipäätään pitäisi pohtia kvalioiden olemassaoloa, mitä tämä kysymys edes tarkoittaa? Millä tavalla kokemuksen tulisi olla olemassa, jotta voitaisiin puhua oikeasta fenomenologiasta? Tässä tapauksessa se, miltä asiat vaikuttavat, riittää.

5.4 Kohti koherenttia käsitystä kokemuksesta

Miten tästä sitten voi jatkaa eteenpäin? Ainakin *vaikuttaa siltä*, että ihmiset erehtyvät kokemuksestaan. Edellä kuvattu jako todelliseen ja näennäiseen kokemukseen mahdollistaa infallibilismin kumoamisen. Kokemuksessa ei kuitenkaan ole olemassa tapahtumien todellista tasoa – tai sellaisen oletaminen on

¹³⁰ Dennett 1999, 443–47

kummallinen ontologinen hyppy jolla ei ole perusteita ja jonka suoritamme epäilemättä siksi, että se näyttäisi olevan ainoa tapa, jolla voimme kumota infallibilismin. Mikäli infallibilismi on totta, kokemuksesta erehtyminen on *mahdotonta*. Kuitenkin olemme havainneet, että kokemus ei todellakaan ole meille ongelmattomasti annettu, kuten Descartes ajatteli. Väitän tästä huolimatta, että kokemuksesta erehtyminen *ei ole* mahdollista. Seuraavassa kehittelen sellaista käsitystä mielestä, jonka avulla voimme ymmärtää tilanteita, joissa vaikuttaa siltä, että henkilö erehtyy omasta kokemuksestaan.

Schwitzgebel korostaa, että ajatellessaan näkökentän olevan kuvan kaltainen, henkilö on yksiselitteisesti väärässä kokemuksestaan – ei niin, että hän on oikeassa yhdestä asiasta ja väärässä toisesta. Tämä väite on vetoava ja tekee asiasta yksinkertaisen. Schwitzgebelin mukaan monet teoriat hankaloittavat asioita turhaan.¹³¹ Miten ihmeessä tämä tilanne voitaisiin ymmärtää muuten: missä mielessä henkilö olisi oikeassa ollessaan mitä ilmeisimmin väärässä? Käsittäakseni asiaa lähestytään väärällä tavalla: mikäli hyväksyy, että esimerkissä on kysymys *kokemuksesta*, on Schwitzgebel oikeassa. Mutta onko todella selvää, että tässä esimerkissä henkilö on väärässä sen hetkisestä kokemuksestaan? Väitän, että Schwitzgebel ymmärtää tilanteen väärin.

There are facts about our conscious experience or “phenomenology”. We can be, and (when prompted to reflect) often are, badly mistaken about those facts. Someone who says, for example, that her visual experience is generally flush with precise, stable, photographic detail is simply mistaken about her visual experience. She’s not right about one thing, wrong about another. She has no unchallengeable epistemic authority of any sort. One can go wrong about one’s conscious experience as easily and as fully as one can go wrong about the objects one sees – perhaps even more easily and more fully.¹³²

Toisin kuin Schwitzgebel antaa ymmärtää, esimerkissä ei ole kyse siitä, että tarkastelisimme kokemustamme ja päätyisimme tiettyyn tulokseen. Fenomenologian ja tietoisien kokemuksen käsitteet viittaavat Schwitzgebelillä *tämänhetkiseen*

¹³¹ Schwitzgebel 2007, 1

¹³² Schwitzgebel 2007, 2

tietoiseen kokemukseen. Esimerkissä on kysymys jostain muusta: henkilöllä on *virheellinen teoria näkökentästään.* Näkökenttä kokonaisuudessaan ei milloinkaan ole läsnä kokemuksessa. Koko kysymys on siis teoreettinen suhteessa kokemukseen, eräänlainen kompa. Kyse ei ole introspektion tuloksesta, vaan päätelmästä: kaikki mitä katsomme, näemme tarkasti. Katson tekstiä näytöllä, selkeää ja kirkasta, samoin kahvikuppi pöydällä on oikein tarkkarajainen. Täten näkökenttään kokonaisuudessaan liittyvät asiat eivät ole osa välitöntä kokemusta, vaan jotakin, jonka joudumme *päättelämään.* Päättelyn lisäksi käsitys näkökentästä kuvankaltaisena liittyy varmasti kulttuurisiin ilmiöihin. Valokuvat ovat läsnä kaikkialla. On hyvin luonnollista ajatella omaa näkökokemustamme kuvana. Schwitzgebel ymmärtää, että eri aikoina käsityksemme havaitsemisesta ja kokemuksesta ovat olleet erilaisia.¹³³ Näkökenttää on alettu pitää kuvan kaltaisena luultavasti siksi, että havainto on rinnastettu kuviin ja maalauksiin. Mutta mikäli näin on, emme ole väärässä tämänhetkisestä kokemuksestamme. Kulttuuriset ilmiöt ja yksittäisistä näköhavainnoista johdettu päätelmä ovat tämän virheellisen käsityksen takana.

Tärkeä ero Schwitzgebelin tulkinnan ja minun tulkintani välillä on seuraavanlainen: Schwitzgebel ajattelee, että kulttuuristen tekijöiden vaikutus käsityksiimme kokemuksestamme osoittaa, että erehdymme omasta kokemuksestamme. Oma näkemykseni on, että kulttuuriset aspektit ovat *osaltaan rakentamassa kokemusta* – ei todellakaan niin, että ne *estävät pääsyn kokemuksen faktoihin.* Tämä Schwitzgebelin paraatiesimerkki ei siis osoita, että voisimme erehtyä kokemuksestamme. Seuraavassa esittelen muita esimerkkejä, jotka voivat viekoitella meidät ajattelemaan, että kartesiolainen teatteri olisi olemassa.

5.4.1 Makuarvostelman tarkentuminen ja kokemuksen faktat

Kuullessasi jonkin musiikkikappaleen ensimmäisen kerran, kokemus on usein jokseenkin eriytymätön. Et erota soittimia, lyriikoita tai melodian kulkua. Vaikkapa kahdenkymmenen kuuntelukerran jälkeen kokemus kappaleesta on kuuntelijalle

¹³³ Katso lisää: Schwitzgebel 2006

hyvin erilainen kuin se oli ensimmäisellä kerralla. Schwitzgebelin käsitys mielestä johtaa sellaiseen tulkintaan tilanteesta, että kappale kyllä pyöri kokemuksen teatterissasi niin sanotusti valmiina versiona jo ensimmäisellä kerralla, sinä vain havaitsit näitä kokemuksen faktoja puutteellisesti. Esitän, että asia on toisin: mitään koetusta kokemuksesta erillistä todellista kokemusta ei ollut ensimmäisellä kuuntelukerralla olemassakaan. Kokemus vaikutti jäsentymättömältä *koska se oli jäsentymätön*. Kuuntelija ei vielä tiennyt, mitä odottaa.

Jokaisella kuuntelukerralla ymmärrys kappaleesta paranee. Tästä ei kuitenkaan voi päätellä, että tämä selkeämmän kokemuksen taso olisi jatkuvasti ollut läsnä. On mielenkiintoista havaita, että kuunneltuasi kappaleen useaan otteeseen, et yksinkertaisesti pysty palaamaan ensimmäisen kuuntelun tilanteeseen. Edeltävä kokemus värittää kokemustasi automaattisesti, sille ei yksinkertaisesti voi mitään. On siis selvää, että kokemuksesi, menneisyytesi ja ennakoasenteesi värittävät kokemusta irrottamattomalla tavalla. Tämä on tärkeä ymmärtää: ne ovat läsnä *kokemuksen rakentumisessa*. Kykysi poimia asioita kokemuksen faktojen virrasta ei kehity, vaan eri kuuntelukerroilla kokemus *lähtökohtaisesti rakentuu* erilaiseksi.

Tämä sekaannus johtuu ainakin osittain kokemuksen ja *aistimisen fyysikaalisen tason* samastamisesta. Onhan nimittäin selvää, että kappale on kuuntelijan vastaanottamina fyysikaalisina ääniaaltoina joka kerta täsmälleen samanlainen. Tätä ei kuitenkaan tule sekoittaa *kokemukseen*. Tähän raakadataan emme yksinkertaisesti voi päästä käsiksi, se ei ole kokemusta millään mielekkäällä tavalla määriteltynä. Kokemus on aina ja väistämättä jollain tavalla prosessoitua. Kun cocktailkutsuilla kuulemme oman nimemme mainittavan, emme kykene kokemaan tuota ääntä hahmottomana mölynä, vaan välittömästi omana nimenämme. Samoin mansikan maku ei ole meille tietyn makeuden, karvauuden kirpeyden ja happamuuden yhdistelmä. Mansikka maistuu meille mansikalta; tämä kokemus ei palaudu mansikan kemiallisiin ominaisuuksiin.

5.4.2 Ennakkoasenteet ja kokemuksen rakentuminen

Ennakkotietojen vaikutusta kokemukseen on tutkittu tieteellisesti. Yhdessä kokeessa koehenkilöt maistelivat viinejä.¹³⁴ Heidän aivojaan tutkittiin samanaikaisesti fMRI-kuvantamalla. Koehenkilöt kuvittelivat maistelevansa viittä eri viiniä. Todellisuudessa kaksi viineistä oli kokeessa mukana kahdesti, koehenkilöt maistelivat siis vain kolmea eri viiniä. Kun koehenkilöille ei kerrottu viinien hintoja, samat viinit arvioitiin yhtä hyväksi keskenään, myöskään aivoja kuvantamalla ei havaittu eroja. Kun kahdesta identtisestä viinistä toisen hinta ilmoitettiin korkeammaksi, raportoitu kokemus oli miellyttävämpi. Huomattavasti mielenkiintoisempi löydös oli kuitenkin se, että aivoalue, joka aktivoituu nautintoa kokiessa, aktivoitui voimakkaammin, kun hinnan luultiin olevan korkea. Tämä antaa suoraa tukea käsitykselleni kokemuksen rakentumisesta. Mikäli muutos olisi tapahtunut ainoastaan raportoidussa kokemuksessa, voitaisiin tämä tulkita niin, että tieto korkeasta hinnasta esti meitä pääsemästä käsiksi todelliseen kokemukseen. Nyt tulosta on hyvin hankala tulkita tällä tavoin: tieto viinin hinnasta on aivotasollakin rakentamassa kokemusta tietynkaltaiseksi. Ei siis ole kahta kokemusta, havaittu ja todellinen – havaittu kokemus *on* todellinen kokemus.

Toisin kuin näkökenttäesimerkissä, musiikkikappale- ja viiniesimerkissä on kysymys siitä, että kokemuksemme jostakin asiasta voivat muuttua ajan myötä. Tästä voi päätellä virheellisesti, että kokemuksen puute tai ennakkokäsitykset estävät pääsyn kokemuksen faktoihin. Näin ei kuitenkaan ole. Tämä erottelu on hienovireinen, mutta tärkeä: harjaannuttuamme viininmaistajana tai musiikinkuuntelijana, emme ole lähempänä *kokemuksen faktoja* vaan *maailman tosiasioita*. Mikäli olen oikeassa, Titchenerin ja Schwitzgebelin käsitys koehenkilöiden kehittymisestä introspektiossa on virheellinen: kehitys tapahtui erottelukyvyyssä suhteessa maailmassa oleviin asioihin. Oman kokemuksemme tarkkailijoina emme ole yhtään parempia. Sillä mikäli kartesiolaista teatteria ei ole olemassa ja kokemukset muodostuvat lähtökohtaisesti tietynkaltaisiksi, miten voisimme olla parempia kokemuksemme tarkkailijoita? Tällöinhän kokemus on vain se, millaisena se ilmenee meille. Tämä

¹³⁴ Plassmann et al. 2008

saattaa vaikuttaa turhalta saivartelulta, mutta ei ole sitä: näiden käsitysten taustalla on tyystin erilainen käsitys siitä, miten kokemus rakentuu. Mikäli olen oikeassa, introspektio ei ole itsenäisesti olemassa olevan kokemuksen tarkastelua, vaan introspektion akti on mukana *rakentamassa* kokemusta. Kyse on siis ennemminkin *uuden luomisesta* kuin *löytämisestä*. Tilanteet, jotka lähtökohtaisesti näyttävät selittyvän parhaiten Schwitzgebelin ajattelutavan kautta, ovatkin ymmärrettävissä ilman sitä ja sen mukanaan tuomia omituisuuksia. Schwitzgebelillä on kuitenkin vielä yksi valttikortti: unet ja mielikuvat.

5.4.3 Unien ja mielikuvien suhde kartesiolaiseen teatteriin

Mainitsin aiemmin Schwitzgebelin tutkimuksen, jossa hän ihmettelee 1950-luvulla yleistä taipumusta ajatella, että unemme ovat mustavalkoisia.¹³⁵ Tämä on hänen näkemyksensä mukaan jälleen yksi osoitus siitä, että erehdymme kokemuksen faktoistamme.¹³⁶ Esimerkki on hyvin mielenkiintoinen ja siitä voi päätellä jännittäviä asioita mielen toiminnasta. Sorrumme kuitenkin helposti perusteettomiin olettamuksiin. Tiedyt puhumisen tavat luovat itsestäänselvyyksiltä vaikuttavia ennakko-olettamuksia. Ensinnäkin, miksi ylipäättään ajattelisimme, että unilla *oikeasti* olisi sellainen ominaisuus kuin väri? Unen käsittäminen näkemiseksi on luultavasti puhumisen tapa, joka on omalta osaltaan synnyttämässä käsityksiä unien värillisyydestä tai mustavalkoisuudesta. Ajattelemmeko, että kun jokin kappale soi päässämme, että *kuulisimme* jotain? Kuuluuko tuo ääni jollain tietyllä volyymilla? Ovatko kaikki soittimet mukana? Onko sen nopeus sama kuin kappaleen todellisessa versiossa? Tarkempi kuvaus voisi olla, että *muistamme miltä kappale kuulostaa* kuin että kuulemme sen. Suuri osa meistä pystynee jollakin tavalla palauttamaan mieleen, miltä vaikkapa tuore basilika tuoksuu. Tällä muistikuvalla ei ole täsmällisiä ominaisuuksia sen enempää kuin unellakaan on täsmällistä visuaalista rakennetta. Siitä, että esimerkiksi media vaikuttaa näin voimakkaasti uniemme luonnetta koskeviin käsityksiimme, voidaan tehdä kaksi päätelmää. Schwitzgebel ajattelee,

¹³⁵ Katso lisää: Schwitzgebel 2001

¹³⁶ Schwitzgebel 2001, 12

etemme pääse käsiksi *todelliseen unikokemukseemme*.¹³⁷ Väitän, ettei unikokemus ole lähtökohtaisesti minkäänlainen suhteessa esimerkiksi väreihin. Täten teoriat ja käsitykset määrittävät sen, millaisina ymmärrämme unemme.

Entäpä sitten mielikuvituksen suhde esittämäni malliin? Schwitzgebel korostaa usein, miten häilyviä ja sotkuisia mielikuvamme ovat.¹³⁸ Tästä olen *täsmälleen* samaa mieltä. Unemme ja mielikuvamme ovat hyvin hämäriä.

This raises the question of whether there is something unique about dreaming that makes its phenomenology particularly evasive or whether our knowledge of other aspects of our phenomenology, for example the phenomenology of pain, imagery, thought and vision, is equally poor. I am inclined to think the latter, that we know much less about our phenomenology than common sense and philosophy typically allow. Imagery, in particular, raises issues and difficulties similar to those I have been discussing with respect to dreams. Consider this question: if you form a visual image of your house, and you direct your attention to the chimney, how detailed and how colored are the other parts of the image?¹³⁹

On tosiaan mielenkiintoista havaita, että omat mielikuvani ovat äärimmäisen häilyviä. Schwitzgebelin mukaan esimerkki osoittaa, että meillä on *heikot tiedot* kokemuksestamme. Tätä päätelmää en hyväksy. Miten tämä outo tilanne sitten on ymmärrettävissä? Vastaus on *äärimmäisen* yksinkertainen. Mielikuvat vaikuttavat häilyviltä, epämääräisiltä ja sekavilta koska ne *ovat sellaisia*. Ei ole olemassa mitään selkeää ja kirkasta mielikuvaa, josta minä pääsen käsiksi vain pieneen suttuiseen osaan. Lainauksessa on huomionarvoista myös se, että Schwitzgebel ajattelee kaiken kokemuksen olevan samankaltaista kuin unien näkemisen. Tämä viittaa jälleen siihen, että kartesiolaiseen teatteriin liittyvä käsitys kokemuksen yhtenäisyydestä vaikuttaa Schwitzgebelin ajattelun taustalla.

Ajattelumme toimii dualistisesti – joko asia on jollakin tavalla tai sitten ei ole. Mielikuvitus ei välttämättä toimi samoilla lainalaisuuksilla. Mielikuva ei välttämättä

¹³⁷ Schwitzgebel 2001, 12

¹³⁸ Katso lisää: Schwitzgebel 2001; Schwitzgebel 2002

¹³⁹ Schwitzgebel 2001, 12

ole *oikeasti* selkeä. Miksi se ei voisi aivan *pohjimmiltaan* olla sekava ja hahmoton – eli juuri sellainen kuin miltä se vaikuttaakin? Kun kuvittelen erään tietämäni kymmenkerroksisen talon, ei välttämättä ole niin, että mielikuvassani kerroksia ei olisi kymmentä, muttei niinkään, että niitä olisi nimenomaan kymmenen. Kerrostaloilla on tämänkaltaisia selkeitä ominaisuuksia, mielikuva voi olla määrittämätön suhteessa kerrosten määrään. Kotitalostani luomassa mielikuvassa ei ole värejä, muttei se myöskään ole mustavalkoinen: sillä ei ole sellaista ominaisuutta kuin värillisuus. Ymmärryksemme kokemuksesta perustuu mitä ilmeisimmin käsityksemme fysikaalisesta todellisuudesta. Siellä asiat joko ovat tai eivät ole jollakin tavalla, täten välimuotoja ja epämääräisyyttä on vaikea hyväksyä.

On ymmärrettävää ajatella, että kokemus operoisi samoilla lainalaisuuksilla kuin muu maailma ja että epämääräisyys olisi vain näennäistä. Yleensä näin on: epämääräisyys on vain vaikutelma ja johtuu vain puutteellisesta ymmärryksestä tai havainnoinnista. Mielikuvien suhteen tilanne ei ole samanlainen: mielikuva on sellainen kuin miltä se vaikuttaa. Hyväksymällä unien ja mielikuvien olevan *oikeasti* vailla tarkkuutta, voimme ymmärtää mielen toimintaa paremmin – eikä meidän tarvitse olettaa ylimääräisiä kokemuksen tasoja.

5.4.4 *Infallibilismin kohtalo*

Erityyppiset kokemukset suhtautuvat siis eri tavoilla kysymykseen infallibilismista. Kokemuksen faktojen oletaminen ei kuitenkaan ole välttämätöntä missään esittämistäni tapauksissa. Meillä voi olla virheellinen käsitys asiasta, joka *vaikuttaa* kokemuksesta, kuten näkökenttäesimerkissä. Musiikkikappaleen ja viinin tapauksissa ei myöskään ole syytä ajatella, että henkilö erehtyisi kokemuksestaan. Henkilöhistoriamme ja ennakkokäsityksemme ovat omalta osaltaan rakentamassa kokemusta sellaiseksi kuin se meille ilmenee. Unet ja mielikuviutus suhtautuvat jälleen eri tavalla kysymykseen infallibilismista. Näissä tapauksissa kokemuksen häilyvyys ja epätasällisyys johtuu siitä, että ne todella ovat sellaisia. Tätä saattaa olla vaikea

hyväksyä, koska ulkomaailmassa talot joko ovat tai eivät ole kymmenkerroksisia ja pallo joko on tai ei ole punainen.

Edellä argumentoin, että kokemus on vain se, miten asiat meille ilmenevät. Koetusta kokemuksesta riippumattoman kokemuksen tason olettaminen osoittautui tarpeettomaksi. Tällöin kokemuksesta erehtyminen ei ole mahdollista. Kokemuksemme eivät kuitenkaan aina ole kirkkaita ja selkeitä, vaan hyvin häilyviä ja jopa määrittymättömiä. Tämä infallibilismiin usein liitetty mielen ominaisuus ei siis pidä paikkaansa.

5.5 Yhteenveto mielen teorioiden ja introspektion välisestä suhteesta

Kartesiolaisen teatterin käsite kuvaa hyvin, miten introspektiota harjoittavat tutkijat usein suhtautuvat kokemukseen: yhtenäisenä ja riippumattomasti olemassa olevana. Havaitsimme, että vaikutelma kokemuksen yhtenäisyydestä ei välttämättä ole mitään muuta kuin vaikutelma. Ei liene mahdollista todistaa, että koetusta kokemuksesta riippumattomia kokemuksen tosiasioita *ei olisi* olemassa. Tämän vuoksi argumenttini rakentuu eri tavalla: osoitin esimerkein, että niitä *ei tarvitse olettaa*. Meidän tulee vain ajatella hieman uudella tavalla.

Klassinen introspektio perustui voimakkaasti aistihavaintojen tutkimukseen. Mikäli aistihavaintojen introspektiosta tekee yleisempiä teorioita kokemuksesta, olettaa erilaisten kokemusten olevan jollain merkittävällä tavalla yhtenäistä ja samankaltaista. Tämä osoittautui virheelliseksi – tai vähintäänkin hyvin kummalliseksi ja perusteettomaksi – käsitykseksi kokemuksesta. Titchener oli epäjohdonmukainen puhuessaan käsityksistään mielestä.¹⁴⁰ On siis hankala sanoa, millaisena hän ymmärsi introspektiivisen aktin. Hän kutsui koehenkilöitään katsojiksi tai tarkkailijoiksi (*observer*).¹⁴¹ Tästä sanavalinnasta voi päätellä, että hän näki introspektion olevan kokemuksen passiivista tarkkailua. Mitä ilmeisimmin Titchener siis ajatteli kokemuksen olevan olemassa riippumatta introspektion aktista. Mikäli

¹⁴⁰ Schwitzgebel 2004, 59

¹⁴¹ Schwitzgebel 2004, 61

näin on, klassinen introspektio syylistyy olettamaan molemmat esittämäni kartesiolaisen teatterin ominaisuudet.

Modernissa introspektiossa on mitä ilmeisimmin piilotettuna taustaolettamuksena kokemuksen faktat, jotka odottavat löytäjänsä. Hurlburt on kuvaillut DES:a menetelmäksi, jonka avulla päästään käsiksi *koskemattomiin* tai *neitseellisiin* (*pristine*) kokemuksiin.

DES subjects carry a random beeper in natural environments; when the beep sounds, they capture their inner experience, jot down notes about it, and report it to an investigator in a subsequent expositional interview. DES is a fundamentally idiographic method, describing faithfully the pristine inner experiences of persons.¹⁴²

Neitseellisyys kokemuksen ominaisuutena tarkoittaa, ettei siihen ole millään tavalla kajottu. Samalla tavalla kuin metsä, jota ihminen ei ole turmellut, tämänkaltainen kokemus on koskemattomassa tilassa.¹⁴³ Täten kokemus on jonkinlainen *riippumatta havait sijasta*, se on siis *itsenäisesti olemassa*. Hurlburt on pyrkinyt olemaan mahdollisimman neutraali ja välttämään sitoutumista mihinkään käsityksiin kokemuksesta. Kuitenkin hänkin olettaa kartesiolaisen teatterin olemassaolon. Tämä ei ole missään nimessä pieni ja viaton teko: kokemuksen faktoihin sitoutuminen on hyvin merkittävää. Määrittelee Hurlburt menetelmänsä tuon olettamuksen muodostamalle perustalle. Mikäli tämä oletamus on virhellinen, DES:ssa on todellisuudessa ennemminkin kysymys siitä, että piippaus ja sitä seuraava introspektiivinen akti ovat mukana kokemuksen *rakentumisessa*, ei *löytämässä* neitseellistä kokemusta, kuten Hurlburt ajattelee. Mikäli näkemykseni kokemuksesta on paikkansapitävä, DES menetelmänä on arvioitava uudelleen.

¹⁴² Hurlburt & Akhter 2006, 271

¹⁴³ Hurlburt 2011, 2

6 Uutta introspektiota etsimässä

Edellisen kappaleen yksi keskeinen anti oli havaita, että sekä suuri osa tehdystä introspektiivisesta tutkimuksesta että Eric Schwitzgebelin introspektion kritiikki perustuvat erikoiselle käsitykselle mielestä ja kokemuksesta. Päädyin sellaiseen ymmärrykseen kokemuksesta, ettei siitä erehtyminen ole mahdollista. Tästä ei seuraa, että introspektio olisi ongelmaton. Klassisen introspektion avulla voimme tutkia ainoastaan yhtä kokemuksen osa-aluetta. Tietyt uudemmat menetelmät vastaavasti paljastavat ennemminkin koehenkilöiden ennakkokäsityksiä kuin mitään varsinaisesta kokemuksesta. Hurlburtin DES vastaavasti osoittautui *liiankin neutraaliksi*. Kieltäytyessään kysymästä muita kuin pelkästään avoimia kysymyksiä, Hurlburt teki metodistaan hyvin tehottoman. Hän myös olettaa koetusta kokemuksesta riippumattoman kokemuksen virran ja ajattelee, että hänen metodinsa avulla voimme *löytää* koskemattomia kokemuksia, sen sijaan, että piippauksen ja sitä seuraavan introspektiivisen aktin avulla olisimme *luomassa* niitä.

Seuraavassa esittelen ongelman liittyen kokemuksen luonteeseen. Tähän pyritään saamaan ratkaisu introspektiivisen kokeen avulla. Lähtökohtaisesti kokeessa käytetty metodi vaikuttaa hyvältä. Esittelen kokeen, koska Schwitzgebelin käyttämässä metodissa onnistutaan yhdistelemään klassisen ja modernin introspektion hyviä puolia ilman, että ainakaan millään ilmeisellä tavalla oletettaisiin kokemuksen faktoja. Myös kokeen tutkimuskysymys on itsessään hyvin mielenkiintoinen. Sitä käsittelemällä voimme mahdollisesti lisätä ymmärrystämme kokemuksen luonteesta. Tarkastelen, onko esittelemäni koe viimein esimerkki hyvästä introspektiivisestä kokeesta vai tuoko kysymyksenasettelu tai menetelmä mukanaan uusia ongelmia. Lopulta päädyn käsittelemään vääjäämätöntä kysymystä. Miten syviä introspektion ongelmat ovat, perustuuko introspektio väistämättä kartesiolaisen teatterin olettamiselle?

6.1 Kokemuksen laajuus filosofisena ongelmana

Onko inhimillinen kokemus jatkuvasti äärettömän rikas ja vivahteikas vai onko meillä kullakin ajanhetkellä kokemusta ainoastaan asioista, jotka ovat huomiomme kohteena? Kysymys vaikuttaa helpolta: ensimmäinen intuitiomme on, että kuka tahansa voi halutessaan tarkkailla omaa kokemustaan ja vastata kysymykseen vailla pienintäkään ongelmaa. Siihen vastaaminen osoittautuukin hankalaksi tehtäväksi. Tämä on erikoista suhteessa arkiteoriaamme, jonka mukaan oma kokemuksemme on mutkattomasti ja ongelmattomasti saavutettavissa. Kysymystä on käsitelty mielenfilosofian kentällä hämmentävän vähän. Tästä syystä koen aiheelliseksi aloittaa hahmottelemalla ongelmaa yleisesti ja esittelemällä kaksi vastakkaista tapaa vastata siihen: rikkaan ja suppean näkemyksen. Nostan esiin muutaman argumentin molempien puolten edustajilta. Tämän jälkeen tarkastelen aiheen kannalta relevantteja käsitteitä – saattaahan olla että ongelma on näennäinen.

Määriteltyäni ongelman käsittelen tietojeni mukaan ainoaa empiiristä koetta, jolla on pyritty saamaan selvyyttä tähän nimenomaiseen asiaan. Sangen havainnollisesti nimetyssä artikkelissa “Do You Have Constant Tactile Experience of Your Feet in Your Shoes? Or Is Experience Limited to What’s in Attention?”¹⁴⁴, Schwitzgebel hälyttimiä apunaan käyttäen pyrkii tutkimaan koehenkilöiden kokemusta sattumanvaraisella ajanhetkellä. Tässä mielessä koe muistuttaa DES:a hyvin läheisesti. Kuvailtuani koejärjestelyä paljastan tulokset ja pohdin erilaisia tapoja tulkita kysymyksenasettelua ja saavutettuja tuloksia.

6.1.1 Onko kokemus rikas vai suppea?

Miten laaja on inhimillisen kokemuksen virta? Kysymys vaikuttaa helpolta. Tästä huolimatta filosofit ovat kovin erimielisiä siitä, millainen inhimillinen kokemus on. On syytä olettaa, että eri yksilöiden tapa kokea on *perusrakenteiltaan* samankaltainen. Ihmiset poikkeavat toki toisistaan suuresti, esimerkiksi fyysisiltä ominaisuuksiltaan. Tämä variaatio on kuitenkin aina tiettyjen rajojen sisällä. Kukaan ei ole kolmea ja puolta metriä pitkä eikä kenelläkään ole viittä silmää. Samoin on järkevää olettaa, että ihmisten kokemukset poikkeavat toisistaan jossain määrin: en kuitenkaan usko,

¹⁴⁴ Schwitzgebel 2006

että rikkaan näkemyksen edustajat kokevat maailman jokaisena hetkenä määrättömän yltäkylläisenä ja että suppean kannan edustajien kokemus poikkeaa tästä radikaalisti. Tämä kaikkein ilmeisin ratkaisu, aidot eroavaisuudet, ei siis nähdäkseni selitä massiivisia eroja filosofien intuitioissa.

Onko minulla jatkuvaa kokemusta omien silmälasieni kehyksistä? Havaitsen välittömästi, että ne ovat osa näkökenttääni. Samalla tavoin havaitsen tietokoneen hurinan taustalla, punatiilitalon näkökenttäni oikealla laidalla ja jalkani kengän sisässä. John Searle esittää, että meillä täytyy olla edeltävää kokemusta aistiärsyksistä, jotka ovat varsinaisen huomiomme ulkopuolella, koska kykenemme suuntaamaan niihin huomiomme vaivatta milloin tahansa¹⁴⁵. Searlen lisäksi myös William James edustaa rikasta näkemystä.

The next thing to be noticed is this, that every one of the bodily changes, whatsoever it be, is felt, acutely or obscurely, the moment it occurs.... Our whole cubic capacity is sensibly alive; and each morsel of it contributes its pulsations of feeling, dim or sharp, pleasant, painful, or dubious, to that sense of personality that every one of us unfailingly carries with him¹⁴⁶

Searle ja James siis ajattelevat, että meillä on jatkuvasti valtava määrä kokemusta. Tunnemme, näemme, haistamme ja kuulemme kaiken sen, mikä on saavutettavissa eri aistien välityksellä. Kutsun tätä näkemystä rikkaaksi käsitykseksi kokemuksesta. Useimmat asiaa käsitelleet nykyfilosofit ovat kuitenkin vakuuttuneita, että inhimillinen kokemus on hyvin suppea: rajoittunut siihen, mihin huomiomme on milloinkin kiinnittynyt. Yksilön kokemus on siis tämän näkemyksen mukaan yhtä kuin huomion kohteena olevat asiat. Esimerkiksi David Armstrong ja Daniel Dennett kannattavat tätä käsitystä, jota kutsun suppeaksi näkemykseksi kokemuksesta.¹⁴⁷ Koska kyse on objektiivisen tieteellisen tutkimuksen kannalta ongelmallisesta kysymyksestä, perustuvat argumentit usein pelkkään filosofiseen intuitioon. Esimerkiksi Armstrongin käsityksen mukaan on itsestään selvää, ettei meillä ole

¹⁴⁵ Searle 1993, 310–318

¹⁴⁶ James 1890/1981, 1066–67

¹⁴⁷ Dennett 1999, 153; Armstrong 1981, 59–61

visuaalista kokemusta maantiestä ajatuskokeessa, jossa ajamme hyvin tuttua työmatkaa syvästi ajatuksissamme ja yhtäkkiä havahdumme horroksestamme ja löydämme itsemme työpaikan pihalta. Mitä on sellainen kokemus jota emme huomaa kokevamme?¹⁴⁸

6.2 Jääkaapin valo ja kokemus

Kuten aiemmin mainitsin, oman kokemuksemme tarkastelu vaikuttaa selkeimmältä tavalta tutkia asettamaani kysymystä. Tämä keino on kuitenkin tuomittu epäonnistumaan. Kysymys on eräästä nojatuoli-introspektion keskeisestä ongelmasta. Schwitzgebel esittää tilanteesta hauskan vertauksen.¹⁴⁹ Emme voi ratkaista kysymystä, onko jääkaapin valo jatkuvasti päällä, avaamalla jääkaapin ja tarkistamalla asian. Kun avaan jääkaapin oven, en tutki, onko valo päällä kaapin ollessa kiinni. Samoin pohtiessani tunnenko rannekellon kädessäni jatkuvasti, kiinnitän välittömästi huomioni kelloon, jolloin olen jo menettänyt mahdollisuuteni. Kun ajattelen asiaa, on liian myöhäistä tutkia tilannetta, josta olemme kiinnostuneita. Samalla tavoin on mahdotonta tutkia sitä, mistä näkökenttäni osista – jos mistään – minulla on kokemus annettuna ajanhetkenä. Oliko minulla kokemus ikkunastani näkyvästä punatiilisestä kerrostalosta tuijottaessani näyttöä kymmenen sekuntia sitten? Olen auttamattoman kyvytön vastaamaan kysymykseen. Punatiilitalo oli osa näkökenttääni tieteellisesti ymmärrettynä: se oli heijastuneena verkkokalvolle ja tämä informaatio välittyi aivoihin. Tämä vastaus ei kuitenkaan ole tyydyttävä. Emme voi tutkia *kokemusta* tutkimalla silmän ja aivojen toimintaa.

Searlen tapa vastata kysymykseen ei myöskään kestä lähempää analyysia. Esimerkiksi kykymme kuulla oma nimemme äänimassasta vaivatta, osoittaa, että jatkuvasti prosessoimme havaintomateriaalia *jollain tasolla*. Tämä ei tarkoita, että tähän prosessointiin välttämättä liittyisi minkäänlaista kokemusta. Tämänkaltaisen ärsykkeiden käsittely saattaa olla täysin tiedostamatonta. Searlen huomio ei auta meitä eteenpäin. Se osoittaa ainoastaan, että Searle ymmärtää kokemuksen

¹⁴⁸ Schwitzgebel 2006, 10

¹⁴⁹ Schwitzgebel 2006, 8

käsitteen merkillisellä tavalla. Pohtiessamme, onko meillä edellä mainitussa työmatkaesimerkissä kokemusta, *tietenkin* ymmärrämme, että tietynlaista prosessointia tapahtuu jatkuvasti. Reagoimmehan esimerkiksi liikennevaloihin ja muihin autoihin täysin asiaan kuuluvalla tavalla.

Yhtälailla suppean kokemuksen kannattajat ajautuvat ongelmiin pyrkiessään todistamaan asian yksinkertaisin argumentein. Armstrongin yksiselitteinen väite, ettei kuljettajalla ollut ajaessaan kokemusta, koska hän ei jälkikäteen muista matkasta mitään, ei tietenkään vakuuta. Kuljettaja on saattanut unohtaa merkityksettömät kokemukset. Voihan olla, että ajaessaan hänellä oli jatkuva kokemus tiestä, mutta tämä merkityksetön kokemus ei millään tavalla jäänyt muistiin. Lyhytkestoista muistia on erittäin hankala tutkia suhteessa ärsykkeisiin, jotka eivät ole olleet huomion kohteina.

Asiaa on pyritty tutkimaan psykologisilla kokeilla. Ei ole täysin selvää, että kokeessa tutkitaan oikeaa asiaa. Se, että koehenkilö ei videon katsomisen jälkeen kykene raportoimaan gorillapukuista naista, joka kävelee läpi ruudun miesten heitellessä palloa toisilleen, ei tarkoita, ettei hänellä olisi voinut katsomishetkellä olla *jonkinlaista* kokemusta tapahtuneesta.¹⁵⁰ Musta möykky, johon emme kiinnittäneet huomiota, saattoi olla osa kokemuksemme sen hetkistä sisältöä. Huolimatta kyvyttömyydestämme palauttaa asia mieleen videon katsomisen jälkeen, on täysin koherenttia ajatella, että se oli osa kokemustamme katsomishetkellä. Toisin sanoen: mikäli gorillaa ei olisi ollut videossa, kokemuksemme olisi ollut erilainen. Tilanne on niin erikoinen, että lienee aiheellista tarkastella kysymykseen liittyvää käsitteistöä. Voihan olla, että kyseessä on näennäisongelma, joka johtuu käsitteellisestä epätarkkuudesta.

6.3 Kokemuksen käsite

Virheelliset tavat vastata kysymykseen perustuvat erikoisiin tapoihin ymmärtää kokemuksen käsite. Tämän vuoksi on tärkeä määritellä, mitä *emme* tarkoita

¹⁵⁰ Simons & Chabris 1999, 1059–74

kokemuksella. Psykologiassa tietoisuus (*awareness*) tarkoittaa usein yksilön herkkyyttä ulkopuolelta tuleville ärsykeille. On ilmeistä, että vaikkei minulla olisi *kokemusta* ajaessani tuttua reittiä töihin syvissä mietteissä, reagoisin siitä huolimatta liikennevaloihin, jalankulkijoihin, muihin autoihin ja moneen muuhun asiaan. Tässä mielessä ymmärrettynä tietoisuus on täysin ongelmaton käsite: se tarkoittaa ihmisten valmiutta reagoida ärsykkeisiin. Valveutuneisuus voisi olla paras suomennos tälle psykologian käsitteelle. Vaikuttaa siltä, että Searle sortuu samastamaan kokemuksen ja valveutuneisuuden.

Toinen harhaanjohtava tapa ymmärtää tietoisuus tai kokemus tässä yhteydessä on samastaa se huomion käsitteen (*attention*) kanssa. Mainitsemillani englanninkielisillä käsitteillä on usein melko täsmällinen merkitys, kun taas suomen kielen sana "tietoisuus" voidaan kääntää englanniksi ainakin neljällä eri tavalla. Mikäli ymmärrämme kokemuksen ensin mainitulla tavalla (*awareness*), ovat rikkaan näkemyksen kannattajat oikeassa puhtaasti määritelmällisesti. Tällöinhän edeltävässä esimerkissä kuvailtu valmius reagoida liikenteeseen olisi kokemusta huolimatta siitä, ettei se välttämättä olisi osa sitä, mitä me tarkoitamme kokemuksella. Jälkimmäisellä tavalla (*attention*) käsitettynä vastaavasti ongelma ratkeaa suppean kannan hyväksi *a priori*. Koko ongelmahan on määriteltävissä nimenomaan huomion käsitteen kautta: rajoittuuko kokemus siihen, mikä milloinkin on huomion kohteena.

Ainoa asiaankuuluva tapa ymmärtää tietoisuus tai kokemus on jo tuttu: kokemus on sitä, *miltä tuntuu olla jokin* annetulla ajanhetkellä.¹⁵¹ Huomaamme, että näin ymmärrettynä ongelma ainakin vaikuttaa todelliselta. Kokemuksen pitäminen rikkaana, kuten James edellä tai suppeana, kuten esimerkiksi Armstrong, ovat aidosti vastakkaisia tapoja ymmärtää kokemuksen luonne. Olisi kuitenkin outoa, jos Jamesin maailma olisi määrättömän rikas ja värikylläinen ja Armstrongin lähestulkoon tyhjä. Kyvyttömyytemme vastata näin perustavanlaatuihin kokemustamme koskevaan kysymykseen on toki outoa suhteessa edellisessä kappaleessa esittämäni teoriaan,

¹⁵¹ Katso lisää: Nagel 1974

jonka mukaan omasta kokemuksesta on mahdotonta erehtyä. Palaan tähän aiheeseen myöhemmässä vaiheessa.

Vaikuttaa siltä, ettemme pääse askeltakaan lähemmäs vastausta tarkastelemalla omaa havaintoamme ensimmäisen persoonan näkökulmasta. Kolmannesta perspektiivistä suoritettavat objektiiviset tavat tutkia asiaa eivät vastaavasti käsittele oikean tason kysymystä. Tutkimalla aivoja tai käyttäytymistä emme tutki kokemusta. Esittelen seuraavassa Eric Schwitzgebelin koeasetelman, jolla hän pyrkii tutkimaan asiaa kvantitatiivisella modernin introspektion metodilla.

6.4 Koeasetelman esittely

Schwitzgebel pohtii mahdollisia tapoja tutkia esittelemääni kysymystä tieteellisesti.¹⁵² Hän aloittaa listaamalla, mitä meidän ei tule tehdä. On ilmeistä, että aivotutkimus ei vastaa oikean tason kysymykseen. Kysymykseen miltä tuntuu olla jokin, on mahdollista vastata ainoastaan ensimmäisen persoonan näkökulmasta. Kuten aiemmin havaitsimme, tätä kaikkein ilmeisintä metodologiaa soveltaessamme törmäämme jääkaapin valo -analogialla kuvattuun ongelmaan. Palaamme siis takaisin lähtöruutuun.

Edellä olemme rajanneet mahdolliset tutkimusmenetelmät sellaisiin, joissa ongelmaa lähestytään ensimmäisen persoonan raporttien pohjalta. Toisaalta emme kykene yllättämään itseämme, joten tarvitsemme apuvälineitä. Schwitzgebelin kehittämä koeasetelma on seuraavanlainen: 21 vapaaehtoista koehenkilöä saivat hälyttimet, jotka piippasivat sattumanvaraiseen aikaan.¹⁵³ Koehenkilöt elivät täysin normaalia elämää. Kuullessaan merkkiään heidän tuli kiinnittää huomionsa sen hetkiseen kokemukseensa ja kirjata se ylös. Henkilöt jaettiin viiteen ryhmään sen mukaan, mihin kokemukseen heidän tuli kiinnittää huomionsa: kokemukseen ylipäätään, kaikkiin tuntoaistimuksiin, tuntoaistimukseen vasemmassa jalassa, koko näkökenttään tai näkökentän oikeaan reunaan. Koehenkilöt haastateltiin ennen

¹⁵² Schwitzgebel 2006

¹⁵³ Schwitzgebel 2006, 14

tutkimusta. Heille kerrottiin, mitä tutkitaan ja selitettiin jääkaapin valo -ongelma mahdollisimman selkeästi.¹⁵⁴ Tämän jälkeen heiltä kysyttiin omaa ennakkokäsitystä asiasta. Ainoastaan muutamalla oli selkeä mielipide suuntaan tai toiseen. Kun oli pakko valita, yksitoista vastaajaa kallistui rikkaaseen kokemukseen, kymmenen suppeaan kokemukseen.¹⁵⁵

6.4.1 Koeasetelman ongelmat ja vahvuudet

Koeasetelma ei ole täysin ongelmaton, nimittäin jääkaapin valo -ongelma ei suoranaisesti katoa. On kuitenkin mahdollista, että sen vaikutus vähenee selkeästi. Hälyttimen selkeä etu on siinä, että se piippaa täysin odottamatta, jolloin koehenkilö mahdollisesti pääsee käsiksi sellaiseen kokemukseen (mikäli sitä on), johon ei muuten pääsisi. Kuitenkin koehenkilön on tehtävä sama kuin mitä hän tekisi istuessaan nojatuolissa tutkailemassa omaa kokemustaan: tarkistaa, onko kokemusta ja jos on, niin millaista se on. Tämä introspektiivinen akti saattaa muodostaa kokemuksen, sen sijaan että löytäisimme kokemuksen. Vaikuttaa siltä, että tästä ongelmasta on mahdoton päästä eroon. Täten olisi relevantimpaa kysyä, miten tutkimusmenetelmää voisi parantaa eikä julistaa sitä hyödyttömäksi tämän periaatteellisen ongelman vuoksi. Ongelmista huolimatta hälytin kuitenkin tuo kokemuksen tutkimiseen uuden ulottuvuuden: tulokset olivat vastaajille itselleenkin yllättäviä.

Hälyttimen mukana kantaminen ja kokeeseen osallistuminen saattavat vaikuttaa osallistujiin. Koehenkilöt olivat huolissaan siitä, että kokeen pohtiminen vaikuttaisi heihin, jolloin tilanne ei olisi luonnollinen. Kokeen jälkeen koehenkilöt kuitenkin olivat yksimielisiä siitä, että hälytin unohtui hyvin nopeasti ja piippauksen kuullessaan he olivat lähes poikkeuksetta uppoutuneina aivan muihin asioihin kuin kysymykseen kokemuksen laajuudesta.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Schwitzgebel 2006, 15

¹⁵⁵ Schwitzgebel 2006, 23

¹⁵⁶ Schwitzgebel 2006, 14

Koehenkilöiden ennakkokäsitykset ja kysymyksen väärin ymmärtäminen aiheuttavat myös ongelmia. Yksi rikkaan näkemyksen kannattaja vastasi kysymykseen virheellisellä tavalla: hän raportoi, että koska vaatekaappi oli häneen nähden oikealla etuviistossa, hänellä *täytyi* olla kokemus ruskeasta väristä näkökentän oikealla puolella. Tässä tapauksessa ennakkoasenne määrittää vastauksen *a priori*. Tulokset kuitenkin viittaavat siihen suuntaan, että ennakkoasenteet eivät vaikuttaneet vastauksiin sen jälkeen, kun edellä mainitun kaltaiset selkeästi väärin perustein annetut vastaukset poistettiin tuloksista. Schwitzgebel pyrki olemaan esihaastattelussa mahdollisimman ambivalentti. Hän painotti myös, että kyseessä ei ole käsitteellinen sekaannus.¹⁵⁷ Oman käsityksensä mukaan Schwitzgebel onnistui pohjustamaan asiat koehenkilöille hyvin. Hänen mukaansa koehenkilöt yleisesti ottaen ymmärsivät hyvin, mistä kokeessa on kysymys. On siis luultavaa, ettei koehenkilöiden ennakkoasenteilla ollut kovinkaan merkittävää asemaa tulosten määrittämisessä.

Huolimatta edellä mainituista ongelmista, menetelmä on merkittävästi mielekkäämpi kuin Russ Hurlburtin DES. Kokeessa on selvä kysymyksenasettelu: tämä mahdollistaa tulosten saamisen. Vaikka kokeessa onkin kvantitatiivinen ote, se onnistuu väistämään esimerkiksi Csikszentmihalyin ESM:n ongelmat. Toisin kuin ESM, Schwitzgebelin koeasetelma ei pidä sisällään olettamuksia kokemuksen luonteesta. Kokeessa ei kysytä kuin yhtä asiaa, jossa siinäkin vaihtoehtoja on vain kaksi: joko kokemusta on tai sitä ei ole. Vastaaminen on siis suhteellisen helppoa, eikä sekaannuksen vaaraa juuri ole. Kuten klassisen introspektion kokeet, tämäkin pyrkii tutkimaan yhtä tiettyä kysymystä. Koe ei kuitenkaan tapahdu laboratoriossa. Koehenkilö ei myöskään osaa odottaa koetilannetta. Monet klassisen introspektion ongelmista on siis myös onnistuttu välttämään. Käsitykseni on, että kyseistä koetta on hankala tehdä merkittävästi paremmin. Se, onko tällainen koe ylipäänsä mielekäs, on toinen kysymys.

¹⁵⁷ Schwitzgebel 2006, 12

6.5 Tulokset ja niiden tulkinta

Tulokset eivät suoranaisesti anna tukeaan kummallekaan kannalle.¹⁵⁸ Kysyttäessä, oliko koehenkilöillä visuaalista kokemusta ylipäänsä, painottuivat tulokset voimakkaasti rikkaan kokemuksen puolelle. Kuitenkin viisi kolmestatoista koko näköhavaintoa tarkkailleista raportoi heille käyneen kokeen aikana niin, että hälyttimen piipatessa heillä ei ollut visuaalista kokemusta ollenkaan. Huolimatta siitä, että vain noin 5 % vastauksista oli tällaisia, tulos viittaa siihen suuntaan, että toisinaan keskellä jotakin arkista askaretta, ihmisillä ei ole visuaalista kokemusta lainkaan. Näkeminen ja ei-näkeminen eivät siis ilmeisesti ole ainoat vaihtoehdot: terveetkin ihmiset saattavat olla *kokemuksellisesti sokeita* joinain hetkinä. Arkipsykologinen näkemys asiasta lienee, että näkeminen on näkemistä, mikäli se *koetaan* sellaisena. Kuitenkin on selvää, että tietyllä tavalla kokemuksellisesti sokea henkilö kuitenkin näkee.

Vasemman jalan tuntoaistimuksesta kysyttäessä suurin osa vastauksista oli kielteisiä, kokemusta ei ollut. Tulokset näkökentän oikeasta reunasta asettui näiden kahden väliin.¹⁵⁹ Ei ole filosofisesti relevanttia uppoutua lukuihin tämän enempää.¹⁶⁰ On kuitenkin merkillepantavaa, että tulokset olivat hyvin erilaisia eri ryhmissä, kuitenkin kaikissa esiintyi molempia vastauksia. Tämän kokeen perusteella näkemisen suhteen kokemuksen virtamme on melko rikas, vasemman jalan kokemisen suhteen vastaavasti melko suppea.

Tulos on filosofisesti ongelmallinen. Sekä suppea että rikas kanta ovat selkeästi määriteltävissä olevia filosofisia teorioita kokemuksen luonteesta. Suppean puolen edustajat uskovat, että kokemus rajoittuu siihen, mikä on huomion kohteena. Vastapuoli katsoo, että kokemuksemme on jatkuvasti rikas virta. Välimuoto on hankalammin käsitteellistettävissä, eikä saavutettu tulos täten opeta meille paljoakaan mielen toiminnasta. Jotta voisimme muodostaa tulosten pohjalta tarkempia tulkintoja kokemuksen luonteesta ja mielen toiminnasta, meidän tulisi

¹⁵⁸ Schwitzgebel 2006, 27

¹⁵⁹ Schwitzgebel 2006, 20–22

¹⁶⁰ Tuloksista tarkemmin: Schwitzgebel 2006, 20–23

tietää, millaisissa tilanteissa kokemusta ilmeni ja millaisissa tilanteissa sitä ei ilmennyt. Tämä on Schwitzgebelin tutkimuksen suurin puute. Pelkistä luvuista ei voi tehdä kovinkaan pitkälle meneviä johtopäätöksiä. Schwitzgebelin oma päätelmä tuloksista on, että kokemus on todennäköisesti rikkaampaa kuin mitä tulokset antavat ymmärtää. Hän epäilee, että koehenkilöt eivät huomanneet hienovaraisia kokemuksia ja että lähimuisti ei ole riittävän hyvä, jotta kokemus palaisi mieleen koko rikkaudessaan.¹⁶¹ On syytä huomioida, että Schwitzgebel oli itse kallellaan rikkaan näkemyksen suuntaan jo ennen koetta.¹⁶²

6.5.1 Perustuuko rikas näkemys kartesiolaiseen teatteriin?

Miten aiemmin esittelemäni perusteettomaksi osoittautunut ajatus kartesiolaisesta teatterista liittyy tähän tutkimuskysymykseen ja esittelemäni kokeen tulosten tulkintaan? Lähtökohtaisesti vaikuttaa siltä, että rikkaan näkemyksen edustaja puhuu subjektiivisesti objektiivisista asioista: kokemuksista, jotka eivät ole läsnä kokemuksessa. Kuten mainittua, Schwitzgebelin oma käsitys tuloksista on, että ne eivät kerro kokemuksen koko rikkautta. Hän vetoaa hienovaraisiin (*subtle*) kokemuksiin, joita koehenkilö ei huomaa.¹⁶³ Kokemus jota koehenkilö ei *huomaa*? Varsinkin kun muistaa, että Schwitzgebelille kokemus on sitä, *miltä tuntuu olla jokin*, tämä on äärimmäisen erikoista puhetta. Mikä tällaisesta kokemuksesta tekee kokemuksen? Kokemus jota emme huomaa ei varmaankaan tunnu miltaan.

On kuitenkin mahdollista pitää kiinni rikkaasta näkemyksestä ilman, että joutuu vetoamaan kokemuksen faktoihin. Voihan nimittäin olla, että unohdamme välittömästi merkityksettömät kokemukset. Tämä on toinen asia, jolla Schwitzgebel pyrkii perustelemaan, että tulokset tukevat rikasta näkemystä. Rikas näkemys voidaan siis pelastaa vetoamalla lähimuistin huonouteen. Tämä ajatus etenee seuraavasti: kun emme keskity kokemukseemme, vaan suuntaamme huomiomme muihin asioihin, kokemuksen rikkaus on olemassa. Se kuitenkin katoaa muistijälkiä

¹⁶¹ Schwitzgebel 2006, 33

¹⁶² Schwitzgebel 2006, 24

¹⁶³ Schwitzgebel 2006, 33

jättämättä. Täten voimme esittää, että kokemus on rikas, vaikkei tämä jokaisen hetken määrätön rikkaus ilmenisikään meille normaaleissa olosuhteissa.

Miksi koetulokset kuitenkin antavat näinkin paljon tukea suppealle näkemykselle? Mikäli kokemus todella olisi rikas, eikö meillä tulisi olla esimerkiksi näkökokemusta *aina*, kun silmämme ovat auki? Koetulosten suhteen on hankala vedota muistiin: piippaus auttaa henkilöä keskittymään yhteen nimenomaiseen ajanhetkeen. Koetta edeltävästi vetoaminen muistiin on vielä hyväksyttävissä, mutta mikäli yhä vetoaa tähän, on heikoilla jäillä: miten keho muisti oikein on? Lisäksi koetulokset viittaavat siihen suuntaan, että juuri ne asiat, joihin huomiomme on yleisimmin kiinnittynyt, ovat kokeessakin yleisimmin osana kokemusta. Lienee selvää, että huomiomme on useammin kiinnittyneenä näkemiimme asioihin kuin oikean jalan tuntemiseen. Tällöin tulokset, jotka Schwitzgebelin näkemyksen mukaan antavat tukensa rikkaalle kannalle, saattavatkin selittyä yksinkertaisesti sillä, että kysytty asia on laitteen piipatessa sattunut olemaan huomion kohteena. Tulokset vaikuttavat neutraaleilta suhteessa rikkaaseen kantaan, mutta ajavat sen itse asiassa hyvin ahtaalle.

6.5.2 Koetulosten suhde suppeaan näkemykseen

Esimerkiksi Armstrong ja Dennett kannattavat näkemystä, jonka mukaan kokemus on rajoittunut huomion kohteena oleviin asioihin. Suppeaa näkemystä edustava filosofi voi tuloksista huolimatta pitää kiinni käsityksestään. Tämä liittyy jo aiemmin mainitsemaani introspektioon liittyvään periaatteelliseen ongelmaan. On täysin koherenttia väittää, että piippaus ja sitä seurannut introspektiivinen akti ei auta meitä poimimaan asioita kokemuksen virrasta, vaan on omalta osaltaan *rakentamassa* kokemusta. Vähintäänkin se tuo kokemuksen esiin sillä triviaalilla tavalla, että ilman piippausta henkilö ei erityisesti kiinnittäisi huomiotaan senhetkiseen kokemukseensa. Mikäli hylkää kartesiolaisen teatterin, suppea näkemys kokemuksesta on huomattavasti koherentimpi.

Jälleen kerran kartesiolainen teatteri nostaa päätään. Koeasetelma vaikuttaa hyvin viattomalta, mutta siitä huolimatta se tuntuisi pitävän sisällään epäilyttäviä taustaolettamuksia. Rikkaassa näkemyksessä ei päällisin puolin ole mitään vialla. Lähemmässä tarkastelussa kuitenkin paljastuu, että siihen liittyy usein esimerkiksi käsitys kokemuksista, joita emme huomaa. Mikäli katsoo, että ihmisillä on jatkuvasti valtavasti kokemuksia, joista he eivät ole tietoisia, esittää oudon väitteen subjektiivisesti objektiivisista kokemuksista – ellei sitten vetoa suunnattoman heikkoon lähimuistiin. Toisaalta koetulokset puhuvat tätä tulkintaa vastaan: kokeessahan nimenomaan pyrittiin saavuttamaan yksittäisen kokemuksen hetki. Koetulokset voi toki haastaa vetoamalla niin tavattoman huonoon lähimuistiin, ettei rikasta kokemusta *voi* muistaa suotuisimmissakaan olosuhteissa. Tässä tapauksessa puhuminen kokemuksesta on tietenkin silkkaa mielettömyyttä.

Väitän siis, ettei esittelemäni kokeen tulos ole lähellekään niin ambivalentti kuin miltä se pelkkien lukujen valossa näyttää. Tulos tekee rikkaan näkemyksen edustajan elämän hankalaksi. Sen sijaan suppean näkemyksen kannattaja voi tulkita tulokset niin, että tilanteissa, joissa koehenkilöt raportoivat kokemusta, introspektion akti oli osaltaan luomassa kokemusta. Eihän koe suoranaisesti kerro muusta kuin siitä, että piippauksen kuuluessa koehenkilöllä oli *valmius* esimerkiksi näköhavaintoon. Koe ei tietenkään kykene antamaan vastausta siihen, olisiko kyseistä näkökokemusta ollut ilman piippausta. Toisekseen on selvää, että koehenkilön huomio saattaa olla kohdistettuna juuri kysytyyn asiaan. Täten se, että melko suuri osa vastauksista piti sisällään kokemuksia, ei ole ohuen näkemyksen edustajalle minkäänlainen ongelma.

6.5.3 Päätelmiä kokeesta

Mikäli ainoastaan kysymykseen vastaaminen nähdään olennaisena, on todettava, ettemme ole viisastuneet paljoakaan tämän tutkimuksen myötä. Se, ettemme kykene vastaamaan kysymykseen, on itsessään filosofisesti hyvin merkityksellistä. On täysin eri asia sanoa kokemuksen virran olevan hyvin rikas tai kovin suppea. Huolimatta siitä, että kannat ovat jyrkän vastakkaiset, monikaan ei kykene

valitsemaan niiden väliltä. Asiasta tekee vielä erikoisemman se, että kyseessä ei myöskään ole kielellinen tai käsitteellinen ongelma: emme puhu toistemme ohi eivätkä käsitteemme vaikuttaisi olevan epätarkkoja.

Mistä kyvyttömyytemme vastata tähän kysymykseen sitten johtuu? Olen edellä argumentoinut väsymättömästi sen kannan puolesta, että kokemuksen tosiasioista puhuminen irrallaan koetusta kokemuksesta on perusteetonta ja johtaa käsitteellisiin mielettömyyksiin. Esittämäni tilanteen voi jälleen tulkita niin, ettemme pääse käsiksi kokemuksen tosiasioihin. Tämä ei kuitenkaan ole ainoa mahdollisuus: mikään yksittäinen kokemus ei nimittäin voi osoittaa rikkautta tai suppeutta sinänsä. Kyseessä on yleisempi kysymys, joka koskee *kokemuksen rakennetta*. Samalla tavalla kuin kysymys näkökentän tarkkuudesta, kokemuksen laajuus ei ole kysymys yksittäisestä kokemuksesta. Emme kykene hyppäämään oman nahkamme ulkopuolelle tarkastelemaan kokemuksemme yleisiä ominaisuuksia, emme ainakaan introspektion avulla.

Lopulta rikkaan näkemyksen ongelma on todella yksinkertainen: miten tahansa kokemuksen määritteleekin, siihen liittyy aina *joltain tuntuminen*. Rikas kokemus ei kuitenkaan tunnu miltään. Se vaivattomuus, jolla voimme suunnata huomionamme mihin tahansa, todellakin antaa sellaisen vaikutelman, että toisinaan asiat olisivat ikään kuin kokemuksen ja ei-kokemuksen välitilassa. Myönnän ehdottomasti, että Schwitzgebelin puhe hienovaraisista kokemuksista on tässä mielessä intuitiivista. Varmasti kaikilla on kokemusta tällaisista tilanteista: saatamme esimerkiksi pohtia, kuulimmeko äänen. Schwitzgebelin tulkinta tilanteesta on kuitenkin käsitykseni mukaan virheellinen. Tämä epävarmuus on *kokemuksen sisältö*. Kokemukseni on sellainen, etten ole varma, kuulinko jotain. Ei suinkaan niin, että hienovarainen kokemus olisi jäänyt havaitsematta.

7 Loppusanat: kokemus on yksitasoinen

Introspektion ongelmallisuus on viimeiset sata vuotta ollut erittäin hyvin tiedossa: ongelmien vuoksi kokonainen tieteenala joutui uudistamaan menetelmänsä. Behaviorismi syrjäytti klassisen introspektion. Behaviorismin näkökulmasta introspektio on epätieteellistä. Lisäksi behavioristit ajattelivat, että kokemuksesta on mahdotonta tehdä tiedettä, koska kokemus voidaan käsitteellistää niin monella eri tavalla.¹⁶⁴ Olen argumentoinut, että näiden hyvin tunnettujen ongelmien lisäksi introspektio perustuu ongelmallisiin taustaolettamuksiin kokemuksen luonteesta. Lähestulkoon kaikki introspektio on *asioiden etsimistä kokemuksen virrasta*. Tällöin epäonnistuminen introspektiossa ymmärretään niin, että sen avulla ei saatu selvyyttä kokemuksen *todellisesta luonteesta*.

Eric Schwitzgebel on argumentoinut, että infallibilismi on täydellisen virheellinen kanta: voimme erehtyä omasta kokemuksestamme suotuisissakin olosuhteissa. Tämän oletuksen avulla hän onnistuu selittämään, miksi introspektio on niin hankalaa. Introspektion vaikeudet ovat tästä näkökulmasta samankaltaisia kuin rikoksen silminnäkijän vaikeudet. Asiat tapahtuvat tietyllä tavalla kokemuksessa ja rikospaikalla, introspektion harjoittaja ja silminnäkijä voivat havaita asiat tästä poikkeavalla tavalla. Näin ymmärrettynä henkilö voi *konkreettisesti erehtyä* omasta kokemuksestaan.

Dennettin kartesiolainen teatteri on pilkkanimi tälle käsitykselle. Tietyt esimerkit *näyttävät* osoittavan, että voisimme konkreettisesti erehtyä kokemuksestamme. Ne ovat kuitenkin ymmärrettävissä ilman ylimääräisen kokemuksen tason olettamista. Sellainen kokemuksen taso, joka ei ole läsnä kokemuksessa, on myös hyvin erikoinen suhteessa kokemuksen vakiintuneeseen määritelmään. Kokemus on sitä, miltä jokin tuntuu. Tällöin havaitusta kokemuksesta riippumattomat kokemuksen tosiasiat ovat objektiivisesti subjektiivisia maailman tosiasioita: tällaiset kokemukset tuntuvat objektiivisesti jostakusta joltain miltä ne eivät subjektiivisesti hänestä tunnu tuntuvan.

¹⁶⁴ Watson 1913

Schwitzgebelin ratkaisu on ymmärrettävä: Descartesin ja kumppanien käsitys ongelmattomasti ja kirkkaasti annetusta mielestä on osoittautunut ilmeisen vääräksi. Asia on siis ajateltava uudella tavalla. Käsitykseni mukaan Schwitzgebel kuitenkin hylkää väärän olettamuksen. Sen sijaan että hylkäisimme infallibilismin, meidän tulee hylätä kokemuksen faktat. Kokemus on ainoastaan se, mitä me milloinkin koemme. Tämä käsitys on hyvin yksinkertainen, eikä pidä sisällään käsitteellisiä ristiriitoja. Tämän ajatuksen avulla voimme myös ymmärtää, miksi introspektio on niin hankalaa: ei ole mitään valmiina olevia kokemuksia, joita voisimme etsiä. Kokemukset rakentuvat lähtökohtaisesti tietynlaisiksi, joskus kirkkaiksi, toisinaan hieman sekavammiksi. On mieletöntä väittää, että erehtyisimme kokemuksestamme: kokemus on se, miltä kokemus vaikuttaa – mitään muuta kokemuksen tasoa ei tarvitse olettaa.

7.1 Kokemuksen yksitasaisuuden vaikutukset introspektioon

Introspektion käsitettä tulee tekemämme analyysin jälkeen tarkastella uudestaan. Toisessa luvussa tekemäni jäsenitys introspektion ehdoista ei ole esittämäni näkemyksen valossa ongelmaton. Introspektio on tietenkin yhä ensimmäisen persoonan metodi, samoin mentaalisuusvaatimus pitää pintansa. Näen yhä introspektion tietoisena toimintana. Myös ajallinen läheisyys on yhä hyväksyttävissä. Introspektio mentaalisten tilojen suorana havainnointina on yhä osittain totta: en tosin näe introspektiota konkreettisesti havaitsemisena, vaan ennemminkin kokemuksen luomisena tiettyjen mentaalisten edellytysten pohjalta. Vaatimus *suoruudesta* on kuitenkin tärkeä: jos esimerkiksi näen peilistä hymyileväni ja päättelen tästä olevani iloinen, en käsitykseni mukaan harjoita introspektiota.¹⁶⁵

Vaatimus kohteen itsenäisestä olemassaolosta on ongelmallinen. Esittämästäni näkökulmasta käsin introspektiivinen akti *aina* luo kokemuksen *tietyssä mielessä*. Yleensä ajatellaan, että introspektion avulla saavutettu tieto on *kausaalisesti* mutta

¹⁶⁵ En myöskään käsitykseni mukaan tee mielekästä päätelmää. Jos ja kun iloisuus on kokemus, iloisuuden tulee *tuntua joltain*, jotta sitä voi perustellusti pitää iloisuutena.

ei *ontologisesti* riippuvainen sen kohteena olevasta mentaalisesta tilasta.¹⁶⁶ Tämä tarkoittaa, että jos introspektion akti luo introspektion kohteen ikään kuin tyhjästä, toiminta ei ole introspektiota. Jos esimerkiksi aiheutan itselleni vihan tunteen introspektiota harjoittamalla, tämän tunteen havaitseminen ei ole introspektiota. Vaikka olenkin sitoutunut kantaan, että kokemuksen faktoja ei ole tarpeellista olettaa, eräänlaiset valmiudet kokemuksen syntymiseen on kuitenkin aina oltava olemassa. Vaikka introspektio toimintana on aina omalta osaltaan rakentamassa kokemusta, en *tietenkään* väitä, että introspektio aina loisi kokemuksen yhtä konkreettisesti kuin vihaesimerkissä. Jos osallistuisin modernin introspektion kokeeseen ja piippauksen hetkellä huomaisin hyräileväni R.E.M.:n kappaletta *Find the River*, edellytykset tälle kokemukselle olivat olemassa. Hyräilin kyseistä kappaletta ja introspektion avulla havaitsin tämän tosiasian. On kuitenkin harhaanjohtavaa kutsua näitä edellytyksiä kokemuksen faktoiksi. Kokemukseksi tämä hyräily muuttui sillä hetkellä, kun kiinnitin siihen huomioni.

Miten klassinen ja moderni introspektio suhtautuvat esittämäni mielenteoriaan? Titchener ei ole kovinkaan johdonmukainen puhuessaan käsitteiden merkityksistä. Hän kuitenkin kutsui koehenkilöitään tarkkailijoiksi (*observer*). Tämän perusteella on syytä olettaa, että Titchener ajatteli introspektiosta samalla tavalla kuin suurin osa introspektion harjoittajista: valmiina olevan kokemuksen passiivisena tarkkailuna. Kokemuksen kuviteltu yhtenäisyys liittyy myös klassiseen introspektioon. Tutkimalla pelkkää aistikokemusta, emme opi kokemuksesta laajemmin. Schwitzgebel ajattelee, että Titchenerin kokeissa havaitusta koehenkilöiden kehityksestä voitaisiin päätellä, että introspektio kyknä olisi kehitettävissä.¹⁶⁷ Tämä käsitys perustuu ajatukselle kaiken kokemuksen samankaltaisuudesta. Titchenerin kokeissahan oli kyse esimerkiksi äänentaajuuksien ja värisävyjen tunnistamisesta. Kehitys näissä ei ole ymmärrykseni mukaan kehittymistä introspektiossa. Kaikki tiedämme, että kuuntelemalla musiikkia voimme kehittää musiikillista erottelukykymme ja maistelemalla viiniä opimme paremmiksi viininmaistajiksi. Tämä ei missään nimessä

¹⁶⁶ Schwitzgebel 2012, 1

¹⁶⁷ Schwitzgebel 2004, 74

osoita, että voisin samalla tavalla kehittyä vaikkapa omien mielikuvieni introspektiossa.

En ole vakuuttunut, että aistihavaintoihin keskittyminen edes on introspektiota. Katson vaahtosammutinta, katsominen ei varmaankaan ole introspektiota. Nyt keskityn oikein intensiivisesti vaahtosammuttimen katsomiseen. Minusta vaikuttaa yhä siltä, että introspektion harjoittamisen sijaan katson vaahtosammutinta.¹⁶⁸ Missä vaiheessa tekemäni asia muuttuu ulkomaailmassa olevan vaahtosammuttimen katsomisesta oman kokemukseni tarkkailemiseksi? Aistihavaintojen introspektioon liittyy toinenkin periaatteellinen ongelma. Brentano argumentoi, että mikäli kykenisinkin tarkastelemaan kokemustani vaahtosammuttimesta, en enää tutkisi alkuperäistä kohdetta eli vaahtosammutinta, vaan kokemustani vaahtosammuttimesta.¹⁶⁹ Lopulta ei ole tärkeää, onko aistiärsykeintrospektio jollain perustavalla tavalla introspektiota vai ei. Oleellista on ymmärtää, että eri kokemustyyppien introspektio on hyvin merkittävällä tavalla *erilaista toimintaa*. Tällöin Schwitzgebelin päätelmä Titchenerin koehenkilöiden kehityksestä introspektiivisen kyvyn kehittymiseen laajemmin, perustuu virheelliseen käsitykseen kokemuksesta.

Russ Hurlburtin *Descriptive Experience Sampling* osoittautui modernin introspektion menetelmistä mielenkiintoisimmaksi. Hurlburt pyrkii olemaan mahdollisimman neutraali: hän kysyy ainoastaan avoimia kysymyksiä eikä lähtökohtaisesti epäile koehenkilöiden raportteja. Havaitsimme, että tämä neutraalius on eräässä mielessä myös menetelmän heikkous. Menetelmällä on käytännössä mahdoton saavuttaa suoranaisia tuloksia. Lisäksi Hurlburtkin tuntuisi oletettavan kokemuksen faktat: uskoohan Hurlburt, että menetelmällä pääsee käsiksi neitseelliseen kokemukseen.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Tietenkin tiedostin itseni katsomassa vaahtosammutinta, kenties introspektion kohde oli tällöin sen asian tiedostaminen, että katson vaahtosammutinta tiukasti. Yhä edelleenkaan vaahtosammutin ei ole introspektion kohde.

¹⁶⁹ Katso lisää: Brentano 1973

¹⁷⁰ Hurlburt & Akhter 2006, 271

Lopuksi tarkastelin Schwitzgebelin koetta, jossa hän tutki introspektiivisen kokeen avulla kokemuksen laajuutta.¹⁷¹ Koe on metodologisesti mielenkiintoinen: siinä DES:n vahvuudet on yhdistetty selkeään kysymyksenasetteluun. Päädyn kuitenkin kritisoimaan sekä kysymyksenasettelua että Schwitzgebelin tulkintaa tuloksista. Väitän, että rikas näkemys perustuu lähestulkoon aina kokemuksen faktojen olettamiseen. Ainoa tapa välttää tämä on vedota lähimuistin heikkouteen: tällöinhän kokemuksen rikkaus saattaa tuntua hyvin lyhyen hetken. Ratkaisu on kuitenkin epätoivoinen: mitä on sellainen kokemus, jota emme muista edes suotuisimmissa olosuhteissa? Schwitzgebel ei luovuta. Hän argumentoi, että rikas näkemys pitää kaikesta huolimatta paikkansa. Koehenkilöt eivät vain *huomaa* hienovaraisia kokemuksiaan.¹⁷² Tämä havaitsematon kokemus ei tietenkään – huomaamatta kun jää – tunnu milteään. Kuitenkin Schwitzgebel noudattaa mielenfilosofian yleistä linjaa ja määrittelee kokemuksen siksi, *milteä tuntuu olla jokin*.¹⁷³

Puhumisen tavat johtavat usein harhaan. Lähemmässä tarkastelussa jääkaapin valo ei olekaan hyvä vertaus introspektion ongelmasta: siinä tehty erottelu kokemuksen subjektiin ja kokemuksen objektiin näyttää ongelman sellaisena kuin se perinteisesti introspektiossa ymmärretään. Tämän käsittelyn tärkein tulos on, ettei eroa jääkaapin avaajan ja jääkaapin välillä ole tehtävissä. Subjekti ja objekti ovat sama asia. Introspektio on siis ennemminkin oman itsen mentaalista kutittelua: sitä voi toki tehdä, mutta se ei pahemmin naurata.

¹⁷¹ Schwitzgebel 2006

¹⁷² Schwitzgebel 2006, 33

¹⁷³ Schwitzgebel 2006, 7–9

Kirjallisuus

- Armstrong, D. (1981), *The Nature of Mind*, Ithaca, Cornell University Press.
- Baars, B. (2003), How Brain Reveals Mind: Neural studies support the fundamental role of the conscious experience, *Journal of Consciousness Studies* 10, no. 9–10: 100–114.
- Boring, E. (1953), A History of Introspection, *Psychological Bulletin*, 50, 168–189.
- Brentano, F. (1973), *Psychology from an empirical standpoint*, London, Routledge & Kegan Paul. Kääntänyt Rancurello, A., Terrell, D. ja McAlister, L. teoksesta Brentano, F., (1874) *Psychologie vom empirischen Standpunkt*.
- Candlish, S., Wrisley, G. (2012), Private Language, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (toim.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/private-language/>
- Carlson, N., Heth, D. (2010), *Psychology the Science of Behaviour*, Ontario, Pearson Education Inc.
- Csikszentmihalyi, M., Larson, R. (1992), Validity and Reliability of the Experience Sampling Method, de Vries, M. (toim.), *The Experience of Psychopathology*, Cambridge, Cambridge University Press, 43–57.
- Davison, G., Robins, C., Johnson M. (1983), Articulated thoughts during simulated situations: A paradigm for studying cognition in emotion and behavior. *Cognitive Therapy and Research* 7, 17–39.
- Dennett, D. (1999), *Tietoisuuden selitys*, Helsinki, Art House Oy. Suomentanut Tiina Kartano teoksesta Dennett, D. (1991) *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown and Company.
- Dennett, D. (2003), Who's on first? Heterophenomenology explained, *Journal of Consciousness Studies* 10 (9), 19–30.
- Dennett, D. (2007), Heterophenomenology reconsidered, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6, 1–2.
- Descartes, R. (1641/1984), Meditations on first philosophy, *The philosophical writings of Descartes*, vol. 2, Toimittanut ja kääntänyt Cottingham, J., Stoothoff, R. ja Murdoch, D., Cambridge, Cambridge University Press, 1–62.
- deVries, W. (2011), Wilfrid Sellars, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (toim.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/sellars/>
- Ericsson K., Simon H. (1984/1993), *Protocol Analysis: Verbal Reports as Data*, Cambridge, MIT Press.
- Gallagher, S., Sørensen, J. (2006), Experimenting with phenomenology, *Consciousness and Cognition*, 15(1), 119–34.
- Goldman, A. (1989), Interpretation psychologized, *Mind and Language*, 4, 161–185.
- Huemer, W. (2010), Franz Brentano, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (toim.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/brentano>
- Hume, D. (1740/1978), *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, toimittanut Selby-Bigge L ja Nidditch, P.
- Humphrey, G. (1924), The Psychology of the Gestalt, *Journal of Educational Psychology*, 15(7), 401–412.

- Hurlburt, R., (2011), *Investigating Pristine Inner Experience: Moments of Truth*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hurlburt, R., Akhter, S. (2006), The Descriptive Experience Sampling method, *Phenom Cogn Sci* 5, 271–301.
- Hurlburt, R., Akhter, S. (2008), Unsymbolized thinking, *Consciousness and Cognition* 17, 1364–1374.
- Hurlburt, R., Heavey, C. (2006), *Exploring Inner Experience: The Descriptive Experience Sampling Method*. Amsterdam, John Benjamins.
- Hurlburt, R., Heavey, C. (2004), To beep or not to beep: Obtaining accurate reports about awareness, *Journal of Consciousness Studies* 11 (7), 113–128.
- James, W. (1890/1981), *The Principles of Psychology*, Cambridge, Harvard University Press.
- Lycan, W. (1996), *Consciousness and experience*, Cambridge, MIT.
- Mach, E. (1897), *Contributions to the Analysis of the Sensations*, Chicago, Open Court Pub Co.
- Mack, A., Rock, I. (1998), *Inattentional Blindness*, Cambridge, MIT.
- Marbach, E. (2007), No heterophenomenology without autophenomenology: Variations on a theme of mine, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6 (1-2).
- Morais J., Kolinsky R. (1994), Perception and awareness in phonological processing: The case of the phoneme, *Cognition Volume* 50, 1–3, 287–297.
- Moran, R. (2001), *Authority and estrangement*, Princeton, Princeton.
- Nagel, T. (1974), What Is it Like to Be a Bat?, *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4, 435-450.
- Overgaard, M. (2008), An integration of first-person methodologies in cognitive science, *Journal of Consciousness Studies* 15 (5), 100–120.
- Paulhus, D., John O. (1998), Egoistic and moralistic biases in self-perception: The interplay of self-deceptive styles with basic traits and motives, *Journal of Personality*, 66, 1025–1060.
- Plassmann, H., O'Doherty, J., Shiv, B., Rangel, A. (2008), Marketing actions can modulate neural representations of experienced pleasantness. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 105, 1050–1054.
- Russell, B. (1912/1959), *Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Schwitzgebel, E. (2004), Introspective Training apprehensively defended: Reflections on Titchener's Lab Manual, *Journal of Consciousness Studies*, 11, 7–8, 58–76.
- Schwitzgebel, E. (2001), (online) Why did we think we dreamed in Black and white? <http://philsci-archive.pitt.edu/267/1/dreamb%26w010430.pdf>.
- Schwitzgebel, E. (2002), How well do we know our own conscious experience? The case of visual imagery. *Journal of Consciousness Studies* 9 (5):35–53.
- Schwitzgebel, E. (2006), Do You Have Constant Tactile Experience of Your Feet in Your Shoes? Or Is Experience Limited to What's in Attention?, *Journal of Consciousness Studies* 14, no. 3, 5–35.
- Schwitzgebel, E. (2007), No unchallengeable epistemic authority, of any sort, regarding our own conscious experience, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6, 1–2.
- Schwitzgebel, E. (2008), The unreliability of naive introspection, *Philosophical Review* 117 (2).

- Schwitzgebel, E. (2006) Do Things Look Flat?, *Philosophy & Phenomenological Research*, 72, 589–599.
- Schwitzgebel, E. (2012), Introspection, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (toim.) <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/introspection>
- Schwitzgebel, E., Hurlburt, R. (2007), *Describing Inner Experience? Proponent Meets Skeptic*, Cambridge, MIT Press.
- Searle, J. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MIT.
- Sellars, W. (1956/1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge.
- Schwitzgebel E., Hurlburt R. (2011), Methodological Pluralism, Armchair Introspection, and DES as the Epistemic Tribunal, *Journal of Consciousness Studies*, Imprint Academic.
- Searle, J. (1993), The problem of consciousness, *Consciousness & Cognition*, 2.
- Siewert, C. (1998), *The significance of consciousness*, Princeton, Princeton.
- Simons, D., Chabris, C. (1999), Gorillas in our midst: Sustained in attentional blindness for dynamic events, *Perception*, 28, 1059–74.
- Smith, B. (toim.) (1988), *Foundations of Gestalt Theory*, Munich and Vienna, Philosophia Verlag.
- Stone, A., Shiffman, S. (1994), Ecological Momentary Assessment (EMA) in behavioral medicine. *Annals of Behavioral Medicine* 16, 199–202.
- Thomasson, A. (2003), Introspection and phenomenological method, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2, 239–254.
- Titchener, E. (1901), *Experimental Psychology: The Manual of Laboratory Practice*, 1. osa, New York, Macmillan.
- Titchener, E. (1901-1905), *Experimental Psychology: The Manual of Laboratory Practice*, New York, Macmillan.
- Titchener, E. (1912), The Schema of Introspection, *American Journal of Psychology*, 23, 485–508.
- Vazire, S. (2010), Who knows what about a person? The Self-Other Knowledge Asymmetry (SOKA) model, *Journal of Personality and Social Psychology*, 98, 281–300.
- Velleman, D. (2000), *The possibility of practical reason*, Oxford, Oxford University Press.
- Watson, J. (1913), Psychology as the Behaviorist Views it, *Psychological Review*, 20, 158–177.
- Wells, G., Loftus, E. (2003), Eyewitness memory for people and events. A. M. Goldstein (toim.) *Handbook of Psychology*, Vol 11.
- Wittgenstein, W. (2001), *Filosofisia tutkimuksia*, Juva, WS Bookwell Oy. Kääntänyt Heikki Nyman teoksesta Wittgenstein, W. (1953), *Philosophische Untersuchungen*.
- Wundt, W. (1902), *Outlines of Psychology*, St. Claire's Shores, Scholarly Press. Kääntänyt Judd, C. teoksesta Wundt, W. (1896), *Grundriss der Psychologie*. Leipzig, Engelmann.
- Wundt, W. (1874) *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig, Engelmann.
- Zahavi, D. (2003), *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press.

Zahavi, D. (2007), Killing the straw man: Dennett and phenomenology, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6, 1–2.
Zahavi, D., Gallagher, S. (2008), *The Phenomenological Mind*, Oxon, Routledge.